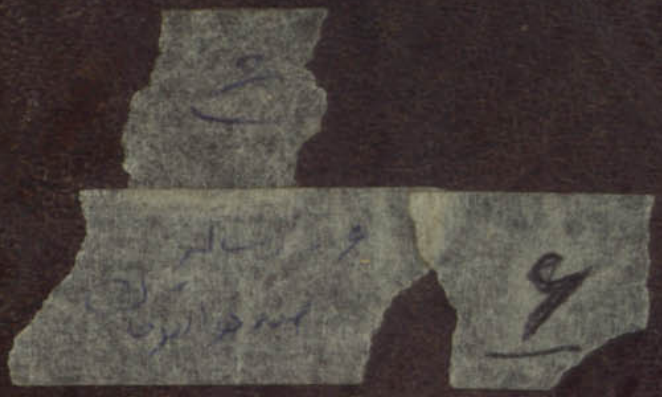

کتابخانهٔ
مجلس شورای
اسلامی
۱۷۴

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب رساله فلسفی (در مباحث انسان)
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۷۴۹۳
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۲۰۸۶۵۷
۱۷۴۹۲
۲۰۸۶۵۷

کتابخانه مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
تأسیس ۱۳۰۲ هجری شمسی
۱۷۴۹۲
۲۰۸۶۵۷

بعض سبحان الله وتعالى عما يصفون وقوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
وقول امير المومنين عليه السلام لابنه الحسن يا بني انه لو كان لربك شريك لاتتك رسله
ولرايت آثار ملكه وسلطانه ولعرفت افعاله وصفاته ولكنه اله واحد كما وصف نفسه
قدس الله روحه والعمدة في ذلك السمع مثل قوله انما هو اله واحد

البحث الثالث

في تحقيق ان وجود الواجب هل هو عين ذاته او زايد عليها وهي مسئلة طال
النزاع فيها بين الحكماء والمتكلمين فالاشاعرة على الثاني مستدلين بوجوه منها
ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا فلا تكون هي هو
ومنها ان الوجود مفهوم مشترك بين الواجب والممكن فهو اما ان يقتضي العروض
فيكون عارضا في الواجب كالممكن او الاعروض فيقتضي التجرد في الممكن كالواجب
اولا هذا ولا ذاك وهو يقتضي ان يكون كل من العروض والاعروض لعلة فيحتاج
اليها فيكون ممكنا ومنها ان الوجود مبدا الممكنات كلها فان كان هو وحده العلة لزم
ان يكون كل وجود كذلك وفساده ظاهر وان كان هو مع قيد التجرد لزم تركب علته
لان التجرد عدمي وهو احد الجزئين وان كان هو بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود
مبدا لكل موجود الا ان الحكيم يتخلف عنه لانتفاء الشرط ومنها ان الواجب يشارك
جميع الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة والجواب عن
تلك الوجوه كلها بان الوجود المعلوم الذي وقع فيه الاشتراك هو المطلق لا الخاص

تعالى وقد يقال انه طبيعة نوعية وهي لا تتخلف لوازمها ويجاب بالمنع بل هو معقول
بالتشكيك في ذاته اختلافا جزئيا انه في العروض وعدمه واما الحكماء ومن وافقهم من المتاخرين
فهين والمعتزلة فاختاروا الاول وهو ان وجود الواجب عين ذاته واحتجوا بوجهين

الاول انه لو زاد وجوده على ذاته لكانت الذات متصفة به في نفس الامر واتصاف
الشيء بالوجود لا بد له من علة يصير بها موصوفا بالوجود والعلة لا تكون حقيقة الواجب
والا لتقدمت عليه بالوجود ويلزم تقدم الشيء على نفسه او وجود الواجب مرتين ومنه
يلزم التسلسل وان كان غيره فاما ان واجب لزم امكان الواجب قيل قد يصير الحاجة
الى العلة اذا كان الاتصاف ممكنا اما اذا كان واجبا كالاتصاف لاربعة بالزوجية فلا
نم لم قول اتصاف ماهيته تعالى بالوجود قد يراى لا اول له والتاثير في القديم غير ممكن
وان علة المؤثر الاحتياج الى المؤثر في الحدوث نعم ماهيته تعالى علة لوجوده بمعنى كونها
مستلزمة ومقتضية له ولكن مستلزم الشيء ومقتضيه لا يجب ان يكون متقدما عليه
بالوجود **الثاني** ان كل ما هو غير الوجود يحتاج اليه من حيث وجوده والوجود من حيث هو
وجود لا يحتاج الى شيء فهو غني في وجوده عن غيره وكل ما كان كذلك فهو واجب
فالوجود واجب بذاته والذي يكشف ذلك ويوضحه ان كل ما هو مفهوم مغاير للوجود
كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود يوجد من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فانها
قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير
للوجود فهو في كونه موجودا في نفسه لامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج
في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهوم ما عدا المغاير
للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي

هو موجود

هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته واعترض بعض الفضلاء هنا بان بناءه على ان الوجود
امر به يكون الشيء موجودا او بصير متحققا وليس الامر كذلك فان الوجود نفس التحقق لا ما به
التحقق فان الوجود والتحقق وكون الشيء موجودا هو ومتحققا عبارات والمعنى واحد واجيب
عنه بان المراد ان ما هو غير الوجود فهو اذا لوحظ بذاته لم يجب له الوجود وانما يجب له بشرط
انضمام الوجود اليه وما يستلزم من وجود العلة فكل ما له ذات مغاير للوجود ينسب اليه
الوجود نسبة الامور الخارجية الى معروضاتها فهو ممكن بخلاف ما هو عين الوجود الغاير
بذاته لا يقال كبرى الشكل الاول ممنوعة لان المحتاج في كونه موجودا الى غيره هو موجود
ممكن قطعا لانا المحتاج الى غيره وجودا نقول انه لما احتاج في موجوديته الى غيره
فقد استفاد من غيره وصار معلولا له موقوفا في ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن سواء
سمي ذلك الغير الموقوف عليه وجوده او موجده قيل ومغايرته تدل على ان الوجود عين الواجب
ان الوجود في حد ذاته ليس في العدم وهو بعد المفهومات عن قبول العدم لان ما عداه
لا يمتنع عن قبول العدم لذاته بل بواسطة الوجود ولا شك ان الواجب هو الذي ليس في
العدم لذاته لا ما ليس فيه بواسطة غيره هذا ما قالوا ويلوح بان وجوده عين ذاته انما
يعنون به وجوده الخاص بر الخالف في الماهية لساير الوجودات الخاصة وان ما صدق
عليه انه وجود اي ما صدق عليه الوجود مواطاة عين ماهية الواجب وهو الوجود المجرد المقتضي
بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وتباينه ذاته وهو المبدا للممكنات واما الوجود
المطلق المشترك بين الموجودات فلا يقول عاقل بعينية نوجود الواجب مخالف لساير

الوجودات في الحقيقة وان شاركها في عارض صادق عليها هو مفهوم الوجود وهذا معنى
قول شارح حكمة الاشراق والوجود لما كان امرًا اعتباريًا فاذا عنى به نفس الماهية النورية
كان نورًا اذ وجوده تعم عنده عين ذاته فكيف يقول انه امر اعتباري والحاصل ان الوجود
الواجب نورًا كما سماه الحكماء والمتألهون لأخراجه جميع الموجودات من ظلمة العدم الى
نور الوجود فكان اولى باسم النور والوجود ومعناها من غيره اذ النور هو الظهور والوجود
من جهة خروجها من ظلمة العدم الى نور الوجود ظاهرة بعكوفها موجودة في الاعيان
فيكون الوجود كله نورًا من هذا الاعتبار ومن هنا قال سبحانه الله نور السموات والارض
والوجود اظهر من كل شيء تحققًا وانيةً واخفى من كل شيء ماهيةً وحقيقةً ولهذا قال السيد
الكامل ما عرفناك حق معرفتك ارشاد فيه سداد اختلف العارفون بعينية الوجود وغيريته
من الوجودات فقال الحكماء وجماعة من المتكلمين والمتألهين ان وجودات الممكنات انما
هي انتسابها اليه فيقولون قولنا زيد موجود بمنزلة قولنا ماء مشمس وهو آلة قد اختلفوا
في مسئلة جواز صدور الكثير من واحد عن الواحد الحقيقي من جميع الجهات فمن جوز قال
بصدور الموجودات الممكنة كلها عنه بلا واسطة ومن منع قال ان اول موجود جاد به
الباري سبحانه واحد العقل الاول وهو جوهر بسيط روحاني فيصدر جميع
الموجودات كما يكون في نفس الصانع صور المصنوعات قبل اخراجها ووضعها في
الهيولى وان من ذلك الجوهر فاض جوهر اخر ونزل في الرتبة فيسمى النفس الكلية
وانحس من النفس الكلية جوهر اخر ونزل في الرتبة يسمى الهيولى وان الهيولى
قبل المقدار الذي هو الطول والعرض والعمق فصارت بذلك جسمًا مطلقًا وهو
الهيولى الثانية الى اخرها ذكروا في بيان ترتيب مبادي العالم الجسماني وهو

افاض تلك

افاض تلك الصور على النفس الكلية دفعة واحدة بلا زمان كفيض الشمس نورها
على القمر وان النفس تقبل تلك الصور تارة وتفيض على الهيولى تارة وان الهيولى
قابلة لتلك الصور من النفس الكلية شيئا بعد شيء على التدريج بالزمان وقال
الصوفية حقيقة الوجود من حيث هو هو اي لا بشرط شيء وبسيط الكلي الطبيعي في
المشهور هو الوجود الواجبي وهو غير مقيد بالاطلاق والتقييد ولا هو كلي ولا
جزئي ولا عام ولا خاص ولا واحد بالوحدة الزايدة على ذاته ولا الكثير بل
يلزمه هذه الاشياء بحسب مراتبه ومعيناته ومشخصاته فيصير مطلقًا ومقيدًا
وكليًا وجزئيًا الى غير ذلك من الاعتبارات اللاحقة له بحسب مراتبه وتجلياته
فبالتجلي الاول وهو ظهور ذاته لذاته بواسطة الحب الذاتي تحصل اسماؤه وصفاته
والاعيان الثابتة واستعدادها الاصلية في العلم وهذا الوجود العام المنبسط
على الاعيان ظل من ظلاله لتقيده بعموم ما بالفيض المقدس الذي هو التجلي
بحسب ظاهريته الاسماء واخريتها وقابلية الاعيان واستعداداتها يصل الفيض من
الحضرة الالهية الى الاعيان الخارجية والوجود الخارجي ظل لذلك الظل بالاضافة
والتقييد والى الاشارة بقوله الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا
والموجودات كلما صور تفاصيل الحق وكثرة ظهوره تلك الحقيقة وصورها لا تفقد
في وحدة ذاتها وتعينها وامتيازها بذاتها لا بتعين زايد عليها اذ ليس في الوجود
ما يغايرها ليشترك معه في شيء وتمتاز عنه بشيء وذلك لانها في ظهورها في مراتبها
المتعينة بل هو اصل جميع التعينات ولها وحدة لا تقابل الكثرة هي اصل الوحدة المقابلة

للكثرة

لها وهي عين ذاتها الاحدية فهو عين الاشياء وما سواه بالنسبة اليه كالظل التابع
للشخص فكما ان ظل الشخص تابع له لا وجود له الا بتبعية الشخص فكذلك العالم تابع للحق
سبحانه لا وجود له الا بتبعيته ومحل ظهور هذا الظل الالهي المسمى بالعالم انما هو اعيان
الممكنات الثابتة في الحضرة العلمية والاستعداد على الاعيان الثابتة للممكنات في
الحضرة العلمية عبارة عن اتصاف ظاهر الوجود باحكام تلك الاعيان وتقيده باثارها
فبواسطة هذا التقيد والاتصاف يصير ظلا لمرتبة اطلاقه فالظل في الحقيقة هو عين
ذي الظل لا فرق بينهما الا بالتقييد والاطلاق وتلك الاعيان ما شمت رايحة الوجود
وكلما تدركه فهو وجود الحق ظهر في اعيان الممكنات وانما ظهر بالوجود الخارجي لانه
نور يظهر به ذات الشيء واحكامه واثاره في الخارج وتحقيق الامر ان لله تعالى تجليين
كما عرفت تجلي غيب تحصل به الاعيان الثابتة واستعدادها في حضرة العلم وتجلي
شهادة توجد به تلك الاعيان في الخارج وحضرة الشهادة وبذلك يظهر سر قوله تعالى
وهو معكم اينما كنتم وقوله والله بكل شيء محيط وقوله هو الاول والاخر والظاهر والباطن
وهو بكل شيء عليم فكونه عين الاشياء بظهوره في ملابس اسمائه وصفاته في عالم العلم
والعين وكونه غيرها باختفائه في ذاته واستعلائه في بصفاته عنها يوجب النقص
والشين وتنزهه عن الحصر والتعيين وتقدسه عن سمات الحدوث والتكوين
وايجاده الاشياء اختفاؤه فيها مع اظهاره اياها وبالجملة الماهيات صور كما ليه
ومظاهر اسمائه وصفاته ظهرت اولا في العلم ثم في العين بحسب اظهاراته وتجلياته
اعلاما ورايات فيكثر بحسب الصور وهو على وحدته الحقيقية وكما لاته
السرمدية والموجودات لها اعتباران اعتبار انها مرايا الوجود الحق واسمائه
وصفاته واعتبار ان وجود الحق مرآة لها لانها ظهرت فيه لكونها لوازم

اسمائه

اسمائه وصفاته فبالاعتبار الاول لا يظهر في الوجود الا الوجود المتعين بحسب تلك
المرايا المتعددة بتعدده كما اذا قابلت وجهك شيئا فيه مرايا متعددة يظهر
صورتك في كل منها فيتعدد فعلى هذا ليس في الخارج الا الوجود والماهيات على
حالها في العلم ما شمت رايحة الوجود الخارجي كما يجده الموحد الذي غلب عليه شهود
الحق وبالاعتبار الثاني ليس في الوجود الا الماهيات والاعيان ووجود الحق الذي
هو مرآة لها في الغيب ما يتجلى من وراء ستور العزة وسرادقات الجلال والجمال كما يجده
من غلبه مشاهدة الخلق واما من يشاهد النشأتين فلا بد ان يلاحظ الامرين
هذا كلام الصوفية واقول مبنى كلامهم على وجود الكلي الطبيعي ومن ثم نفى بعضهم
الاستبعاد عنه قايلا ان الكلي الطبيعي موجود عند الصوفية وغيرهم من محققي
الحكماء والمتكلمين والوجود المطلق الكلي عين الواجب عندهم والممكنات المشاهدة
تعينات له فلا استبعاد في القول بوحدة الوجود والمسئلة محل بحث ونزاع وليس
النزاع لفظيا كما هو ظاهر الكوشجي في شرح التجريد للمحقق الطوسي قدس سره
فانه قال عند قول المحقق وقد توخذ الماهية لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود
في الخارج ما صورته على معنى ان ما صدق عليه اعني الشخص موجود في الخارج
على ما هو تحقيق من قال بوجود الطبايع في الاعيان انتهى بل النزاع معنوي وقد
استدل كما يايل من اهل النظر بوجوده في الاعيان وهم جماعة من المحققين منهم صاحب
الكشف والشيخ ابو علي بان الحيوان جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء
الموجود موجود فالحيوان الذي هو جزءه اما الحيوان من حيث هو او الحيوان مع

٢٠

قيد فان كان الاول يكون الحيوان من حيث هو هو موجوداً وان كان الثاني يعود
الكلام في الحيوان الذي هو جزؤه ولا يتسلسل لانتهاء تركب الخارجي من امور غير
متناهية بل ينتهي الى الحيوان من حيث هو وعلى تقدير التسلسل فالمطلوب حاصل لان
الحيوان جزء من الحيوان الذي مع القيود والا لكان ذلك القيد داخلاً وخارجاً فاذا
الحيوان لا بشرط شيء موجود في الخارج وهو الكلي الطبيعي وردّه جماعة من المحققين منهم
صاحب المحاكمات قطب الدين الرازي والسيد شريف بانه ان اردتم بقولكم الحيوان
جزء هذا الحيوان انه جزؤه في الخارج فممنوع بل هو اول المسئلة وان اردتم انه جزؤه
في العقل فلا نسلم ان الاجزاء العقلية يجب ان تكون موجودة في الخارج سلمنا ولكنه
منقوض بالصفات العدمية فان التي مثلاً جزء من هذا الاعمى الموجود في الخارج مع انه
ليس بموجود قالا فان قلت كون الحيوان مثلاً موجوداً ضروري لا يمكن انكاره قلت
الضروري ان الحيوان موجود بمعنى ان ما صدق عليه الحيوان موجود اما ان الطبيعة
الحيوانية موجودة فهو ممنوع فضلاً عن كونه ضرورياً فقد اتضح من ذلك ان النزاع
معنوي ومن ثم قال بعض الافاضل بعد ان نقل عبارة الشفاء ما صورته المقصود
انه اذا وجد زيد مثلاً فهو في ذاته حيوان ناطق فكما ان زيداً موجود فكذا الحيوان
الناطق اذ لو لم يكن موجوداً لم يكن زيد موجوداً الفرض ان ما هو هو معدوم واذا
كان الحيوان الناطق موجوداً يكون الحيوان موجوداً اوكذا الناطق ضرورة ثم
ان نسبة الوجود الى الطبيعة من حيث هي هي اقدم بالذات باعتبار ما من نسبته الى
زيد بل وبما كانت اقدم بالزمان كطبايع الحوادث فان الانسان موجود قبل
وجود زيد

وجود زيد مثلاً لكن كان ان لها جهة مغايرة وتقدم فلها جهة اتحاد فانها اذا اخذت
بحيث يمكن ان يدخل فيها ما يمكن دخوله على ما سبق فهي بهذا الاعتبار ممكنة الاتحاد معها
واذا اخذت من حيث لا دخول بالفعل حصل الاتحاد بالفعل فالطبيعة التي وجودها
اقدم باعتبار لها اتحاد باعتبار آخر وهي باعتبار التقدم مجرد لا بمعنى انه في نفس الامر
غير محفوف بالامور الخارجية بل بمعنى ان حكم العقل الاطلاق لا التقدم لا يصدق عليه من حيث الخط
فالفرق ذلك على ان ينفعك في بعض المطالب العالية لا تسمى اما الصوفية فيدعون
الكشف كما عرفت في ان الوجود المطلق عين ذاته تعالى حقيقة واحدة تعينها وتميزها بانها
اذ ليس في الوجود ما يغايرها وتلك الحقيقة تتكثر بتكثر التعينات الامكانية وكثرة
ظهوراتها في صورها وملابسها والوجود واحد والالباس مختلفة ويظهر ويتجلى
بالشكل والحد وليس يتغير عما كان عليه من عدمهما وهو حقيقة جميع الموجودات
وباطنها وان لها مراتب كثيرة الاولى مرتبة اللاتعين والذات البحت بمعنى ان ذلك
الوجود في تلك المرتبة منزه عن اضافة النعوت والصفات ومقدس عن كل قيد حتى
عن قيد الاطلاق وهذه المرتبة تسمى مرتبة الاحدية وجمع الجمع وحقيقة الحقايق والعالم
وهي كنه الحق الثانية مرتبة التعين الاول وهي عبارة عن علم تعالى الذات والصفات و
لجميع الموجودات على وجه الاجمال وتسمى بالوحدة والحقيقة المحمدية الثالثة مرتبة
التعين الثاني وهي عبارة عن علم تعالى لذاته ولصفاته ولجميع الموجودات على طريق
التفصيل وتسمى بالمرتبة الواحدية والمرتبة الالهية والمرتبة الانسانية ومقام
الجمع وهذه المراتب الثلث كلها قديمة المرتبة الرابعة مرتبة الارواح وهي عبارة عن الاشياء

الكونية المجردة البسيطة الخامسة مرتبة عالم المثال وهي عبارة عن الاشياء الكونية
المركبة اللطيفة التي لا تقبل التحزي ولا التبعيض ولا الخرق ولا الالتيام السادسة
مرتبة عالم الاجسام وهي عبارة عن الاشياء الكونية المركبة الكثيفة التي تقبل التحزي
والتبعيض السابعة المرتبة الجامعة لجميع المراتب المذكورة الجسمانية والنورانية
والوحدة والواحدية وهي التجلي الاخير واللباس الاخير وهي الانسان فهذه سبع
مراتب الاولى منها هي مرتبة الظهور والستة الباقية هي مراتب الظهور وان
لذلك الوجود كما لين ذاتي وهو عبارة عن ظهوره تعالى لنفسه بنفسه في نفسه لنفسه
والغناء المطلق لازم لهذا الكمال ومعنى الغناء المطلق مشاهدته تعالى في نفسه جميع
الشئون والاعتبارات الالهية والكمالية مع احكامها ولوازمها على وجه كلي اجمالي
لاندراج الكل في بطون الذات ووحدته كاندراج جميع الاعداد في الواحد العددي
وانما سمي غناء مطلقاً لانه تعالى بهذه المشاهدة مستغنٍ عن ظهور العالم على وجه
التفصيل وهذه المشاهدة يكون شهوداً اعيانياً علمياً كشهود المفصل في المجمل والكثير
في الواحد واسمائي وهو عبارة عن ظهوره تعالى على نفسه الخارجية بعيون العالم وتمام
وهذا الشهود يكون شهوداً اعيانياً عينياً وجودياً كشهود المجمل في المفصل والواحد
في الكثير وهذا الكمال من حيث التحقق موقوف على وجود العالم وما فيه لان معنى
السابق لا يحصل الا بظهور العالم على وجه التفصيل والنقص في الافتقار بالنسبة
الى الكمال الاسمائي واما ذلك الوجود ليس بحال في الموجودات ولا متحد بها لان
الحلول والاتحاد لا بد لهما من وجودين والوجود واحد ولا تعدد له اصلاً وانما
التعدد في الصفات وان العبودية والتكاليف والراحة والعذاب والآلام ترجع
الى التعينات

لظهور الاعيان الثابتة في العلم بالموجودات وهي بعضها حسية ويعضها عينية الروحانية
فمن عرف ان العدد هو عبارة عن ظهور الواحد في مراتب متعددة وليس من
العدد بل هو متقوم ومظهره والعدد دايم في الحقيقة ليس غيره اذ هو الذي يتكرر
بوجود الاعداد فيلزمه في كل مرتبة من مراتب العدد ولوازم وخصوصيات متعددة
علم ان الحق المنزه عن تقابل الامكان هو بعينه الخالق المشتبه بعضه ببعض وان
كان قد تميز الخلق بامكانه من الخالق والخالق هو المخلوق بعينه لكن في مرتبة اخرى
غير مرتبة الخالقية والمخلوق هو الخالق بعينه لكن باعتبار ظهور الحق فيه فان
الاثنين مثلاً ليس عبارة الا عن ظهور الواحد مرتين مع الجمع بينهما والظاهر
فرادى ومجموعاً فيه ليس الا الواحد فما به الاثنان اثنان وبه يغاير الواحد بذلك ليس هو
الوحدة لاشتراكهما بين الجميع بل ما وقع من التفاوت بينهما وهو امر متوهم لا حقيقة
له ومراتب الاعداد كلها تفاصيل لاحوال الواحد واحكام المستجنة فيه قبل ظهوره فيها
كذلك شان الحق مع الخلق فانه هو الذي يتجلى بصور شئونه المستجنة في عيب
هويته ذاتا بالفيض الاقدس ثم بالفيض المقدس ويظهر بصور البسايط ثم بصور
المركبات فيظن المحجوب ان حقيقته مغايرة لما يعلم انها امور متوهمة
ولا موجود الا هو وان الخلوق اذا افتشت عن حقيقته ووجوده هو الخالق
عنده ملاحظة تجليه بالفيض الاقدس بصور الاعيان الثابتة ثم بالفيض المقدس
بصور الاعيان الخارجية كان الخالق هو عين المخلوق اذا شاهد ان الخالق
اولاً هو هو ثانياً في كمال الاطلاق ثم لاحظ تجليه الاول ثم الثاني وكل من الخالق والمخلوق

من عين

من عين واحدة فان الحقايق تلك حقيقة مطلقة فعالة مؤثرة واحدة عالية واجبة
وهي حقيقة الله سبحانه الخالق وحقيقة مقيدة منفعلة متاثرة متكثرة سافلة ممكنة
وهي حقيقة العالم المخلوق وحقيقة ثالثة هي احدية جامعة بين الاطلاق والتقييد
والفعل والانفعال والتاثير والتاثر فهي مطلقة من وجه مقيدة من آخر فعالة من وجه
منفعلة من وجه واحدة من وجه كثيرة من وجه وكذا في سائر الصفات المغايرة وهذه
الحقيقة احدية جمع الحقيقتين اذ كل مفترقين لا بد لهما من اصل هما فيه واحد وهو فيهما
متحد ومنفصل اذ الواحد اصل العدد والعدد تفصيل الواحد ومراتب الاعداد كلها
تفاصيل الواحد واحكام المستجنة فيه قبل ظهوره فيهما ولهذا مرتبة الاولية الكبرى
والاخرية العظمى وهي العين الواحدة التي انشئت منها نسبتا الخالقية والمخلوقية وقد
يتوهم الاثنينية من الانشاء منها فيقال بل العين الواحدة باعتبار ارتفاع تلك النسب
الاعتبارية من البين وان كانت عيونا كثيرة اذا اعتبرت تلك النسب ولوحظت احكامها
فقد تلاحظ العين الواحدة فيمتنع رويتها الخلق وقد تلاحظ الكثرة فيمتنع رويتها
الحق وقد تروى الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة من غير ان يمتنع احدهما عن الاخرى

لاحوالهم

وجه تسمية الطبيعة

تنبيه الحقيقة الثالثة هي الطبيعة الكلية الفعالة من وجه والمنفعلة من آخر فانها
تاثر من الاسماء الالهية وتوثر في مواداها والطبيعة في عرفنا هل النظر مختصة
بالجسمانيات وهي قوة من قوى النفس الكلية سارية في اجسام الطبيعة
السفلية والاجرام العلوية فاعلة لصورها المنطبعة في موادها الهيولانية لكن

فحص المطلب وزبدته هو ان الحقيقة الواحدة الالهية جامعة لجميع حقايق العالم لا بمعنى ان المركب من تلك الحقايق امر واحد حقاً ذاتاً هو الكثرة
والتركيب عين تلك الحقيقة من حيث ظهورها وبطونها بعضها في بعض اذ ليس هو هناك الا تلك الكثرات والتركيب عين الوحدة

لاطلاق جمع

الذي يقتضيه الكشف اعم منها فهي التي حصرت قوابل العالم كله ومواده الروحاني والجسماني
وهي النفس الالهي الذي اشار اليه ص بقوله اني لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن فهو
لصور العالم كالجوهر الهيولاني الجسماني للصور الجسمانية فكما ان الهيولى الجسماني
يقبل الصور الجسمانية كذلك النفس الالهي يقبل صور العالم وهي فعالة للصور كلها
من وجه وهو وجه باطنيتها التي هي الاحدية الذاتية الجمعية فان للنفس الالهي
ظاهراً وباطناً فهو من حيث ظاهره قابل للصور ومن حيث باطنه فعال لها ومن هذه
الحيثية يسمى بالطبيعة وهذه الحقيقة هي النفس الرحماني وكان تسميته بالطبيعة بناء
على انه مبدا الفعل والانفعال فانه يوثر في التعينات باظهارها ويتاثر بها باعتبار
تقيدها به والنفس هو الوجود الحق الممتد من غيبه الاطلاقي الى مرتبة الظهور
وهو الموجد للاشياء وليس ايجاده لها الا اظهوره بصور ها ظهور المطلق في المقيد
لا ظهور الحال في المحل فليس في الوجود بمراتبه ظاهراً وباطناً الا النفس الالهي الذي
نفس الله به عن الاسماء الالهية ما تجده من الكرب من عدم ظهور اثارها فاتمتن
على نفسه بما اوجده في نفسه من صور اعيان الموجودات التي هي مظاهر الاسماء
واثارها والحقايق كلها في عين النفس الالهي كالغلس وهو ظلمة اخر الليل والضوء
فان الضوء بدون الغلس نور صرف لا يمكن ادراكه والظلمة المحضة لا تدرك والتقابل
الضياء الممتزج منهما كذلك النفس من غير تقييده بالحقايق لا يدرك لصرافة نوريته
والحقايق من غير تلبسها بالنفس لا تدرك لكونها من هذه الحيثية ظلمة محضة وا
لمجموع المركب منهما يتعلق به الادراك وقال بعض شراح الفصوص لابن عربي الطبيعة
في مشرب الكشف والتحقيق اشارة الى حقيقة الهية فعالة للصور كلها وهذه

الحقيقة تفعل

الى ان النفس الاول ... الكلام الخمر ... الطبع

الحقيقة تفعل الصور الاسمائية بباطنها في المادة العالية فان النشاة واحدة
جامعة بحقيقتها للصور الحقايقية الوجوبية والصور الخلقية الكونية روحانية
كانت ومثالية اوجسمانية بسيطة او مركبة وبظاهرها الذي هو الطبيعة الكلية
ما عداها من الصور فالحقيقة الالهية اصل جميع الصور والطبيعة التي هي مظهرها
اصل صور العالم كله واعلم ان الصور في طور التحقيق الكشفي علوية وسفلية فالعلوية
حقيقية وهي صور الاسماء الربوبية والحقايق الوجوبية ومادة هذه الصور الجواهر
والحقيقة الفعالة لها احدية تجمع ذات الالوهية واضافية وهي حقايق الارواح
العقلية والهيمية والنفسية ومادة هذه الصور الروحانية النور واما
الصور السفلية فهي صور الحقايق الامكانية وهي على قسمين علوية ومنها ما سبق
من الصور الروحانية ومنها صور عالم المثال وسفلية وهي صور عالم الاجسام

تذكرة الماهيات كلها وجودات خاصة عليه كما عرفت لانه لا ثبوت لها الا في
العقل خلافاً للمعتزلي وما في العقل من الصور فايض من الحق مسبوق بعلمه بها فكلها
ثابتة في علمه تعالى وعلمه وجوده لانه عين ذاته فلا يكون الماهيات شيئاً غير الوجودات
المتعينة في العلم والا كانت ذاته محلاً للامور المتكثرة المغايرة لذاته بل الحق
ان الوجود يتجلى بصفة من الصفات فيتعين ويتاز عن الوجود المتجلي بصفة اخرى
فيصير حقيقة من الحقايق الاسمائية وصورة تلك الحقيقة في علم الحق هي المسماة
بالماهية والعين الثابتة وان شيت قلت تلك الحقيقة هي الماهية فانه ايضا صحيح

لحصول الماهيات في الاعيان الثابتة

الظهور والخفاء ... الاصل ... الغير ... الاصل ... الصور ... الوجود

وليس شيئ قبل تلك التعينات الا الذات الالهية التي هي الوجود المحض كما قال الله

معنى التعين

ولا عين معه شيئ وان التعين وهو ما به يمتاز الشيئ عن غيره قد يكون عين الذات كتعين واجب الوجود وتعين الاعيان الثابتة في العلم فانها ايضا عين ذواتهم اذ الوجود مع صفة معينة له في الحضرة العلمية يصير ذاتا وعينا ثابتة وقد يكون زايدا على الذات اما وجوديا كامتياز زيد بالكتابة او عدميا كامتيازه بعدمها او مركبا من الجميع كامتيازه بالكتابة وعدم الخياطة والوجود الحق من حيث ذاته واجب ومن حيث تعيناته في الحضرة العلمية ممكن لتساوي نسبة هذه التعينات العلمية الى الظهور في العين وعدم الظهور فيه اذا لوحظت من حيث انفسها كتساوي نسبته سبحانه من حيث ذاته المطلقة الى الصفات المتقابلة واذا لوحظت من حيث اسباب ظهورها وشرايطه فهي واجبة لها وهذه التعينات يغاير بعضها بعضا من حيث خصوصياتها وان اتحد الكل بالكل من حيث حقيقة الوجود واما مغايرتها للوجود الحق المطلق فمن حيث ان كلا منها تعين مخصوص للوجود الواحد يغاير الاخر بخصوصيته والوجود الحق المطلق لا يغاير الكل ولا يغاير البعض لكون كلية الكل وجزئية الجزء نسبا ذاتية له فهو لا ينحصر في الجزء ولا في الكل مع كونه فيهما عينهما والاعيان الثابتة من حيث تعيناتها العدمية وامتيازها من الوجود المطلق راجعة الى العدم وان كانت باعتبار الحقيقة والتعينات الوجودية عين الوجود فما في كلام العارفين ان عين الخلق عدم والوجود كله لله مقبول منهم لانهم يعنون من هذه الجهة ومنه كلام باب مدينة العلم ع في حديث كميل صحو المعلوم مع محو العلوم وقول بعضهم

التوحيد اثبات

التوحيد اثبات العين وافناء الغير وقول اخر التوحيد اسقاط الاضافات والطلاق المقيدات وفي التحقيق ان الممكن لا ينعدم وانما يختفي فيدخل في الباطن الذي ظهر منه فان حقيقة الوجود واحدة لا تكثر فيها كما مر وليس لها افراد خارجية موجودة لتنعدم وتزول بل افراد اعتبارية موجودة باعتبار اضافتها الى الماهيات الممكنة ولا وجود للممكن الا مجرد هذه النسبة والاضافة امرا اعتباريا فالزايل اضافتها اليها ولا يلزم من زوالها انعدام الوجود والا لزم انقلاب حقيقة الوجود بحقيقة العدم هف واذا لم يكن للوجود افراد حقيقية مغايرة لحقيقة الوجود لا يتصور عروض شيئ من الماهيات بل معنى انها موجودات ان لها نسبا مخصوصة الى حقيقة الوجود التي هي الذات المتزهة تلك النسب على انحاء مختلفة وجهات شتى يتعذر الاطلاع على كيفياتها وماهياتها ولا يكشف عنها المقال وانما تعرف بالحال والصفو فيذيد عون المشاهدة وهو اوراء طور العقل وقد يمثلون تلك النسب بمثالات متعددة منها قولهم انها كالحباب والموج كما اسلفناه لا يقال ان الوجود يقال على افراده بالتشكيك فان وجود العلة اقدم من وجود المعلول ووجود الجوهر اولى من وجود العرض ووجود القار اشد من غيره والمقول بالتشكيك لا يكون الا عرضا لانا نقول التفاوت بتلك الامور انما تكون للوجود باعتبار تنزله في مراتب الاكوان وظهوره في حضايرالامكان لا باعتبار الوجود من حيث هو هو وتحقيق ذلك بان يعلم انه يكون للوجود مظاهر في العقل كما ان له مظاهر في الخارج منها الامور العامة والكليات التي لا وجود لها الا في العقل وكونه متولا على

الافراد المضافة الى الماهيات بالتشكيك انما هو باعتبار ذلك الظهور العقلي الذي يكون الوجود باعتباره كليا منطقيا ولذلك قيل انه اعتباري فلا يكون من حيث هو هو مقولا عليها بالتشكيك بل من حيث انه كلي محمول عقلي وهو بهذا الاعتبار اعني اعتباره بقيد العموم مظل للوجود من حيث هو وهذا المعنى لا ينافي كونه عين ماهية افراده باعتبار كليه الطبيعي زيادة كشف وايضاح اذ ثبت انه تعالى الذات الحقيقية والكل شئونه وحيثياته ووجوهه وغرر كل من العبارات اللايقة وليس في الوجود ذات متعددة بل ذات واحدة لها صفات متكثرة كما قال سبحانه هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر وان ايجاده للاشياء اختفاؤه فيها مع اظهاره اياها بعد ان كانت في علمه ظهرلك ان الماهيات غير مجعولة كما سنشير اليه فان العلة للشيئ بالحقيقة ما يكون سببا الى الكل الشيئ فان ما هو علة لظهوره مثلا ليس بالحقيقة علة له بل لوصف من اوصافه واذا تبصرت في ان الحقيقة الواحدة تظهر في ابصارنا لصورة المعينة الممكنة بالعوارض المادية بالشروط المعتبرة في الادراك وهي بعينها تظهر في الحس المشترك بصورة تشابهها من غير تلك الشرايط وهي في الحالين تقبل الكثرة نحو تصيير الافراد المتكثرة في الصورة المبصرة والمتخيلة متحدة في الصورة العقلية متفاوتة في قبول التكثر لان صور الانواع من حيث خصوصية نوعيتها متكثرة وهي من حيث صورة جنسيتها واحدة وهكذا الى الجنس الاجناس فيتحد صور جميع انواعها لكن تمتاز عن جنس اخر بقيد واذا

اعتبرت من

اعتبرت من المفهومات ما يشتمل على جميع الحقايق والاعتبارات اتحد الكل في صورته كالشيئ والممكن العام مثلا عرفت ان الصورة ولو عقلية غير الحقيقة بل هي ملابسها المختلفة عليها باختلاف المشاعر والمدارك وظهر لك سر انه كيف يكون العرض جوهرا وكيف يكون المعنى جسما والحال ان الحقايق متخالفة متباينة قال شيخنا البهائي في شرح الاربعين الحق ان الموزون في النشاة الاخرى هو نفس الاعمال لا صحايفها وما يقال ان تجسم العرض خلاف العقل فكلام ظاهري عامي والذي عليه الخواص من اهل التحقيق ان سنخ الشيئ وحقيقته امر مغاير لصورته التي يتجلى بها على المشاعر الظاهرة ويلبسها لدى المدارك الباطنة وانه يختلف ظهوره في تلك الصورة بحسب اختلاف المواطن والنشاة فتلبس في كل موطن لباسا وتتقلب في كل نشاة بجلباب كما قالوا لون الماء لون انائه ونظير ذلك ما يقول اهل الحكمة النظرية ان الجواهر باعتبار وجودها في الذهن اعراض قايمة بموضوعاتها الثلثة هي في الخارج قايمة بانفسها مستغنية فاجعل ذلك مقياسا تكسر به صولة نفوذ طبعك عندي بادي النظر حتى يأتيك اليقين وتشرف على حقيقة قول امير المومنين ع الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وتبين لك ان الحقيقة تنزل مع النفس عن صرافة تجردها ووحدتها الى التكثف والتعدد فاذا نزلت النفس لمرتبة الحواس وصلت هي الى غاية التكثر ونقرت الى مرتبة التجرد فتوحد فتكون الحقايق مع النفس صعودا وهبوطا موجودة فيها مصاحبة لها في مواطنها متصيغة في كل موطن من مواطنها باحكامه

من الوحدة والكثرة واللطافة والكثافة وشان العلم تكثير الواحد وتوحيد
الكثير فالمميز الذي هو محمد الكثرة انما هو بالنفس وفي النفس فاذا انغضت عنها
وما يظهر عليها في مدارك هبوطها ومدارج صعودها ما وجدت الا عيناً ساذجة
عن كل ميز وغيرية فاطف المصباح فقد طلع الصباح فالنفس كاظهر مادة
جميع الصور فهو الكتاب الجامع والاسم الاعظم والعرش المحيط الذي هو مستوى
الرحمن المقتضي بالرحمة الايجاد به ظهور جميع الممكنات بتفاصيلها وفي حديث كميل
ابن زياد عن باب مدينة العلم لما سأله الحقيقة انه قال له مالك والحقيقة قال
اولست صاحب سرك قال بلى ولكن يرشح عليك ما يطفح مني فقال اوَ مثلك يخيب
سائلاً فقال لا الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة فقال زدني فيه بياناً
فقال محو الموهوم مع صحو المعلوم فقال زدني فيه بياناً فقال هتك الستر لغلبة
السر فقال زدني فيه بياناً فقال جذب الاحدية لصفة التوحيد فقال زدني
فيه بياناً فقال اطف السراج فقد طلع الصبح اجمال ما فصلناه فانه عليه السلام
من قوله كشف سبحات الجلال من غير اشارة ارتفاع شان الحقيقة عن قبول العبارة
والاشارة اذ هو منزه عن ان تصل اليه كنهه العقول والافهام مقدس عن
ان تناله دراكه الافكار والاوهام فان التوحيد الاسلامي مؤيد بهي وجداني
لا يحتاج الى دليل واما التوحيد الوجودي توحيد اهل الله فانما يحصل بالكشف
والذوق ومن ثم قال ع اللهم اني اسئلك بتوحيدك الذي فطرت عليه
العقول واخذت به المواثيق الدعاء وفي الحديث ما وحّده من كيّفه والحقيقة
اصابه من مثّله ولا اياه عنى من شبّهه ولا صمده من اشار اليه وتوهمه

الحديث

الوجود عين الحق سبحانه ومن حيث التعين غير الحق والغيرية اعتبارية واما من حيث
الحقيقة فالكل هو الحق وجعلوا الذلك مثلاً منها الحباب والموج فانها عين الماء من
حيث الحقيقة ومن حيث التعين غير الماء وقد قدح معظم العلماء في القول بوحدة
الوجود وقد اعتذر جماعة عن الصوفية والحكماء المتألهين بان كلامهم وكتبهم
بالرمز وان من قدح في ظاهرها فهو بمعزل عن التحقيق فمن ذلك ما توهمه كثير من انا
ان الحكماء يقولون ان العالم قديم وان الصانع موجب لذاته وهو يخالف الشريعة
الالهية وهو غلط نشا من سوء الظن بهم وعدم التدبر في كلامهم والنظر في
اصطلاحاتهم وقد اشتمل كتاب عوارف المعارف للسهروردي على كثير منها فان القديم
يطلق على معنيين القديم الذاتي وهو ما يتقدم على غيره بالذات والقديم الزماني
وهو الذي لم يسبق وجوده زمان لا يكون فيه موجوداً والذي قاله الحكماء انه
قديم بالمعنى الثاني لان الزمان عندهم مقدار الحركة الاولى وعددها وهذا
المقدار يمتنع وجوده قبل حركة الفلك فقبل حركة الفلك ووجوده لا يكون زمان والزمان
والفلك ليسا محدثين بالزمان وهما من جملة العالم فلا يكون العالم بجملته حادثاً
زمانياً والقول بقدم بعض المعنى لا يخالف الشريعة والوهم انما نشا من قولهم
ان العالم لم يخلق في زمان فاساؤا الظن بهم والحكماء قايلون بانه تعالى حيّ والحيّ
هو الدراك للفعال ففيض الوجود من ذاته المقدسة على الاعيان الثابتة في
علمه لاخراجها من ظلم الغيب الى عالم الشهادة والتعيين بالتعينات الخارجية
عن قدرة وعلم فهو مختار بهم الفيض لازم عن الذات الموصوفة بذلك لكونها علة
تامة وهي لا يجوز تخلف اثرها عنها وسوء الظن بهم نشا من قولهم انه موجب لذاته

فظن بهم

الحديث والتوحيد على طريق الصوفية تفريد الوجود المحض على وجه تنطوي المبادي
والترتيب في عظمة القيومية ومعنى عظمته انه غير بعيد عن شيء من الاشياء محيط بكل
شيء والقيوم هو الدايم القايم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق والوجود
دايم القيام لعدم قبول العدم واما عند المتكلمين فاثبات صانع واحد لا غير لهذا
العالم وقد يطلق التوحيد على التوحيد الصفاتي وهو تنزيه ذات الحق عن جميع
الكثرة باعتبار انطوى جميع الصفات فيها واليه الاشارة بقولهم وكمال توحيده
نفي الصفات عنه وفيه تنزيه الذات عن التعدد الاسمائي والمراد من سبحات الجلال
نفس الذات الواجبة الوجود كما هو المراد في الحديث عندهم ان لله سبعين الف
حجاب من نور وظلم لو كشفها عن وجهه لاحرقت سبحات وجهه ما ادرك بصره لا
ما يقول اهل اللغة ان سبحات وجه الله جلاله وعظمته والمعني بالحجب النورانية
المجردات ومتعلقاتها وبالظلمانية المادیات واحوالها وبالاحراق الفناء في نور
القيومية وقد تدرج ع في الاخبار الى قوله محو الموهوم مع صحو المعلوم واراد
فناء الرسوم كلها في الاحدية وان الوجود كله لله وان عين المخلوق عدم وقد
صرح بذلك في قوله جذب الاحدية بصفة التوحيد الى قوله نور يبشر قوم صبح
الازل فيلوح على هياكل رياب المعرفة فامره باطفاء السراج حيث لا نور اظهر من
نوره ولا اشد جلاءً منه وقد لاح على هياكل رياب المعرفة وهو اشارة الى
بيان معنى الفرق في عين الجمع وفي كلامه ايضاً مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء
لا بمزايلة وبالجملة ان جماعة من الصوفية عندهم ان جميع الموجودات من حيث

فظن بهم انهم غير قايلين بالاختيار بل بالايجاب الذي هو صدور الفعل بمجرد
الطبيعة من غير قدرة ولا ادراك ولهذا امثلوه بالشمس والاشراق والنار والاحراق
وهم انما يعنون انه تعالى فاعل الوجوب ومفيض على الممكنات اذا الممكن لولا فيض الوجود
عليه من الوجود المطلق ما خرج عن صرافة الامكان واتصف بالوجوب ومن ذلك توهم
ان الجوهر جوهر لنفسه والعرض عرض لنفسه فظن من سمع هذا عنهم انهم يقولون انها
ليست بجعل جاعل وليس كما ظن وانما قالت الحكماء ذلك لما انا ملنا الموجودات ووجدت
بعضها صفات وبعضها موصوفات مختلفات وعرفت بان علة الموجود اخذا في الموصوفات
هي من اجل اختلاف الصفات فاما اختلاف الصفات فهي لانفسها لانه تعالى ابدعها مختلفة
باعيانها فالسواد والبياض متخالفان بحسب الذات واما الاسود والابيض فاختلافهما
من اجل اختلاف السواد والبياض فهذا معنى قول الحكماء ان السواد سواد لنفسه
لصفة فيه ولم يريدوا ان السواد ليس بجعل جاعل كما توهم ومن ذلك ما توهموه من
قول بعضهم ان ادراك ما من شانه ان يدرك ان يصير المدرك نفس المدرك
عند ادراكه لقوله وقول الآخرين ان النفس عند الادراك تتحد بالعقل الفعال وقول بعض
الصوفية ان العارف اذا وصل اتحد بذاته تعالى والاتحاد باطل لانه يستلزم رفع
التعدد والاثنينية وليس الامر كما توهموا بل المراد ان النفس عند الاتصال بالانوار
المجردة في بعض الاحيان يستولي عليها سلطان تلك الانوار وتغيب عن ذاتها
وعن شعورها بنفسها فتفنى وتسكر بلذات الانوار وتصير تلك الانوار مظاهر

بحث معنى حلول الكل
على هياكل

تلك النفس فلا تزهق الا المظهر فتطلق بلسان ذلك المظهر وقال شيخنا البهائي روح
جمع مقالة الصوفية
الله روحه في ما ورد في الحديث الصحيح النبوي المتفق عليه بين الخاصة والعامة
انه تع قال لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبته فاذا احببته كنت سمعه
الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده الذي يبطش بها
الحديث ما صورته لاصحاب القلوب في هذا المقام كلمات سنية واشارات سرية
وذلوجيات ذوقية تعطر مشام الارواح وتحيي رميم الاشباح لا يهتدي لمعناها
ولا يطلع على مغزاها الا من اتعب بدنه في الرياضات وعنا نفسه بالمجاهدات
حتى ذاق مشربهم وعرف مطلبهم واما من لم يتهم تلك الرموز ولم يهتد الى هاتيك
الكنوز لعكوفه على الحظوظ الدنية والهماكه في اللذات البدنية فهو عند سماع
تلك الكلمات على خطر عظيم من التردي في غياهب ظلمات الالحاد والوقوع في وهدة
الحلول والاتحاد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ونحن نتكلم في هذا المقام بما يسهل
تناوله على الافهام فنقول هذا مبنا العثور في القرب وبيان استيلاء سلطان المحبة
على ظاهر العبد وباطنه وسره وعلانيته فالمراد والله اعلم اني اذا احببت
عبدي جذبته الى محل الانس وصيرت فكره مستغرقا في اسرار الملكوت وحواسه
مقصورة على اجتلاء انوار الجبروت فتنبثث حتى في مقام القرب قدمه ويمتزج
بالمحبة لحمه ودمه الى ان يغيب عن نفسه ويذهل عن حسه فتتلاشى
الاغيار في نظره حتى اكون له بمنزلة سمعه وبصره كما قال من قال شعرا
جنوني فيك لا يخفى وناري منك لا تخبو ... وانت السمع والابصار والاركان والقلب
انتهى ومن هذا الباب قول الشجرة لموسى اني انا الله ومن ذلك قولهم انه تع
تعالى نفس

تعالى نفس الوجود وكل موجود فهو الله وليس غيره بموجود فافهم انما يريد ون
بذلك ان الوجود الحقيقي له تع لا انه من ذاته بل هو عين ذاته فهو مستغن
في وجوده عن سواه بخلاف غيره من الموجودات فانه في حد ذاته لا موجود
ولا معدوم لانه ممكن وكل ممكن نسبة الوجود والعدم اليه على السواء
فوجوده من الله تع فهو موجود بوجود ظلي هو من ظلال الوجود الحقيقي فالموجود
حقيقة هو الله تع وهذا عين التوحيد وكمال التفريد وهذا الجواب لشارح
كتاب كشف الحق ونفح الصدق الناقل لمن علماء الجمهور وهو كما ترى ومن ثم اعترض
صاحب احقاق الحق المتعرض لنقض شرحه بما صورته واما ما ذكره الناصب في
تحقيق وحدة الوجود من ان نسبة الوجود والعدم الى الممكن على السواء
فهو مما يقوله الظاهريون من المتكلمين ايضا ولا يلزم من ذلك ما فر منه الناصب
عليه من ان لا يكون للممكن وجود حقيقي والا لزم ان يكون كل امر استفاد شيئا
من غيره متصفا حقيقة بذلك الشيء فيلزم ان لا يكون النار حارة الحاصلة في
الاجزاء الدخانية الشهابية الصاعدة الى كرة النار نارا حقيقية لاستواء تلك
الاجزاء الى وجود النارية وعدمها فتدبر انتهى واقول قد وقفت على حقيقة
وحدة الوجود على قول الصوفية وانه ليس في الوجود غيره ونزيده بيانا على سبيل
الاجمال ليتضح الحال فنقول الوجود عند الصوفية حقيقة الحق تع وعند اهل الحقيقة
المتصفة بان وجودها من ذاتها ووجود سائر الموجودات بها وله عندهم مراتب
مرتبة الاحدية وهي منبع فيضان الاعيان واستعداداتها في الحضرة العلمية
وهي نسب ذاتية وشئون غيبية مستجنة في غيب الذات قبل تعلق العلم بها

لا صورة لها تتعين بها لا في العلم ولا في العين وتسمى حقيقة الحقايق ومرتبة الالهية
وهي الحضرة الواحدية عبارة عن علمه تع لذاته وصفاته ولجميع الموجودات على طريق
التفصيل فان للحق عنايتين احديهما بحسب فيضه الاقدس وهي تقتضي تعين
الاعيان الاعيان الثابتة في مرتبة العلم والاخرى بحسب فيضه المقدس وهي
تقتضي فيضان الوجود عليها في العين واستعداداتها الجزئية فتكون هذه
الموجودات الجزئية صور تلك الاعيان الثابتة وتلك الاعيان روحها ومرتبة
الارواح المجردة ومرتبة عالم المثال ومرتبة عالم الاجسام والمرتبة الجامعة لجميع
المراتب المذكورة وهو مرتبة الانسان وهذه الخمس الاخيرة هي الحضرات الكلية ط
والوجود لا يتجلى في مرتبة الاحدية الا لان التجلي نسبة تقتضي منتسبين متجلياً
ومتجلى له وهي تنافي الاحدية ويتجلى في غيرها فينزل من درجة الاطلاق الى
درجة التقييد فيتجلى في مرتبة الاسماء وينزل الى درجة الارواح ويتجلى في
مرتبة الارواح وينزل الى مرتبة النفوس وهكذا الى ان ينتهي الى ما لا اخس
منه في الامكان ولا اضعف وكل مرتبة من الخمس الاولى روح للاحقها والاحقة
صورة لها والصور العينية الخارجية مظاهر للاعيان الثابتة والحق ثانيا بواسطة
تلك الاعيان والحق ظاهر في الاعيان الثابتة اولا وفي الاعيان الخارجية ثانيا
بواسطتها والاعيان الثابتة يستحيل وجودها بدون التجلي الوجودي وما الاعيان
الموجودة الا صور تجلياته ولا فرق بينها وبين الحق الا بالاطلاق والتقييد
فللعين الموجودة في الخارج وجهان احدهما هويته الغيبية المطلقة وهو من
هذا الوجه انا ينيته مستهلكة في هوية الحق من غير امتياز بينهما لا ربوبية
ولا عبودية وثانيهما انا ينيته العينية الشخصية اللاحقة اياها ومن هذا

الوجه يحصل

كصفة الحيوة وان كان متبوعا تجلى بصورة الجوهر وان كان تابعا تجلى بصورة العرض
فهو الجامع بينهما والجواهر متحدة في عين الجوهرية فهو حقيقة واحدة هي مظهر الذات
الالهية من حيث قيوميتها وحقيقتها كما ان العرض مظهر الصفات التابعة لها فكما
ان الذات الالهية لا تزال محتجبة بالصفات كذلك الجوهر لا يزال مكتنفا بالاعراض وكما
ان الذات بانضمام صفة من الصفات تصير اسما من الاسماء الكلية والجزئية كذلك
الجوهر كلما انضم اليه معنى من المعاني الجزئية يصير جوهرا جزئيا وكما يتولد من اجتماع الاسماء
الكلية اسماء اخر كذلك من اجتماع الجواهر البسيطة يتولد جواهر مركبة وكما ان بعض
الاسماء محيط ببعض كذلك بعض الجواهر محيط ببعض وكما ان امهات الاسماء محصورة
كذلك اجناس الجواهر وانواعها محصورة وكما ان الفروع من الاسماء غير متناهية كذلك
الاشخاص الجوهرية غير متناهية وتسمى هذه الحقيقة اعني الجوهرية بالنفس الرحماني
والهيولى الكلية وما تعين منها وصار موجودا اخار جيا بالكلمات الالهية يقال له غير
تلك الحقيقة من حيث صدقها على الانواع التي تحتها فهي طبيعة جنسية وان اعتبرت
من حيث ما تشير به الانواع انواعا فهي طبيعة فصلية وان اعتبرت مع صفة معينة
هي المجعول على نوع من انواعها فهي طبيعة نوعية فهو بحسب ذاته عين الحقايق البسيطة
والمركبة فهو حقيقة الحقايق كلها تنزل من عالم الغيب الى عالم الشهادة الحسية
وظهر في كل من العوالم بحسب ما يليق به وانضم الى المعاني الكلية والجزئية ليس
الا ظهوره فيها وتجليه لها تارة في مراتبه الكلية واخرى في مراتبه الجزئية فهو
ذات واحدة بحسب نفسه متكثرة من حيث ظهوراته في صفاته وهي بحسب حقايقها

لازمة لتلك الذات والصفات فهو فيها غيب ثم يظهر لانه كان فيها بالقوة ولولا
سريان الحق في الموجودات بصورة جميع الاسماء الى ما كان للعالم وجود وظهور فانه
في حد ذاته معدوم لا يوجد الا بالسريان المذكور فالوجود يسري في الموجودات
والكمال يسري في الكاملات والقدرة في ذوي القدر والعلم في ذوي العلم وهكذا
واذا عرفت ان وجود نور من نور النور ليس بان ينفصل عنه شيء لان الانفصال
والاتصال من خواص الاجسام والابعاد ولا بان ينتقل عنه شيء لاستحالة الهيئات
عليه بل لان كان الصادر من النور مطلقا هيئة عقلية وهي النور المشارق العارض
فعند استعداد النور المجرد القابل لذلك يحصل له اشراق عقلي من ذاته لكن الاستعداد
المستدعي لذلك وان كان جوهرا فشرط حصوله جهة ما في علته تقتضي ظهوره
فحيث يظهر قابلا يبذاته وذلك نور اشراقي وظهور بروحاني وعرفت ان الصورة
ليست في المرآة كما هو عند اهل الكشف ظهر لك ان كثرة المظاهر والمجالي لا توجب
كثرة الظاهر والمتجلي وبظهوره وتجليه تختلف احواله باختلاف المرايا والمجالي
وانه ليس في الحقيقة الا الظاهر والمتجلي لا ثالث فيه ومنه وبه وله فهو هو وهي غيره
وعرفت ان السراية ليست بالحلول ولا الاتحاد **تنبيه** عد الحضرات الكلية خمسا مبني
على ثبوت الجوهر المجرد وعالم المثال اما الاول فهو قول جمهور الحكماء والصوفية
وجماعة من المتكلمين وان خالف بعضهم في ثبوت العقول وحكى شيخنا البهائي
قدس سره انه نفى عن ذاته الجزئية من الحلول بل هي عرية عن الصفات الجسمية منزهة

عن العوارض المادية متعلقة به تعلق التدبير والتصرف فقط انه قول المحققين
ومختار اعاظم الحكماء الالهيين واكابر الصوفية والاشراقيين وعليه استقر راي اكثر
متكلمي الامامية كالشيخ المفيد وابني نوبخت والمحقق نصير الملة والدين الطوسي
والعلامة جمال الدين الحلي ومن الاشاعرة الراغب الاصفهاني وابي حامد الغزالي
والفخر الرازي قال وهو المذهب المنصور الذي اشارت اليه الكتب السماوية
وانطوت الانباء النبوية وعضدته الدلايل العقلية وايدته الامارات الحدسية
والمكاشفات الذوقية انتهى واما عالم المثال وهو عالم مقداري غير العالم
الحسي واسطة بين عالم المجردات وعالم المادیات ليس في تلك اللطافة ولا
في هذه الكثافة فيه الاجسام والاعراض مثل قائمة بذواتها معلقة لا
في مادة وهو عالم عظيم الفسيحة فقد نسبه العلامة في حكمة الاشراق الى
الانبياء والاولياء والمتالهين من الحكماء قال البهائي وهو ان لم يقم على وجوده
شيء من البراهين العقلية لكنه قد نادى بالظواهر النقلية وعرفه المتالهون
بمجاهداتهم الذوقية وتحققوه بمشاهداتهم الكشفية وانت تعلم ان ارباب
الانصاف الروحانية اعلى قدرا وارفع شانا من اصحاب الارصاد الجسمانية
فكما انك تصدق هولاء فيما يلقونه اليك من خبايا الهيئات الفلكية فحقيق ان
تصدق هولاء ايضا فيما يتلونه عليك من خبايا العوالم المغدسة الملكية انتهى

الفصل الثاني في مسئلة ان صفاته تعالى هل هي زايدة على ذاته ام لا وهي مناط وقع
فيها النزاع بين العلماء فالحكماء والصوفية والامامية ونفاة الاحوال من
المعتزلة على الثاني وجمهور المتكلمين على الاول ثم منهم من قال انها معان قائمة
بالذات قديمة ومنهم من قال انها احوال قائمة بها لا موجودة ولا معدومة
احتج الاولون بان صفاته تعالى اما ان تكون معللة بالمعاني كما يقوله الاشعري من
انه تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة ومريد بارادة وحي بحيوة وعلى هذا القياس
كما في الشاهد عنده فانه يوصف بذلك لمعان يتبرع منها محمولات وتحمل على
ذاته احوال هي العالمية والقادرية والمريدية ونحوها كما هي عند طايفة
من المعتزلة معللة تلك المعاني وعروضها بها صفة لموجود لا تكون موجودة
ولا معدومة وذلك هو الثابت عندهم في حق الشاهد لا ما هي مشتقة منه
او لهذا او اذاك بل هي صفات زايدة في الاعيان غير معللة بشيء كما يقوله
طايفة اخرى من المعتزلة او لا يكون شيئا من الاقوال الثلثة بل صفات نفس
حقيقته ذاته المقدسة غير في الخارج ومغايرة لها بالاعتبار ومعنى ذلك ان
مقتضيات تلك الصفات صادرة عن نفس ذاته لا فضاء ذاته اياها لا بواسطة
قيام تلك الصفات بذاته وهذا ما يقال ان ما يترتب في حق غيره على ذات وصفة
يترتب في حقه على نفس الذات والذات باعتبار صدور الاشياء عنها قدرة
وباعتبار ظهور الاشياء لها علم الى غير ذلك وتحقيق ذلك على ما ذكره بعض الفضلاء
ان صفة الشيء على قسمين احدهما ما يقوم به في نفسه لا مركا لعلم بالنسبة الى زيد
وثانيهما عرضي لا يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة اليه فانهما عين زيد في
الخارج لصحة حملهما عليه مواطاة وزايدان على ماهيته والصفة بالمعنى الاول

زايدة على الله تعالى في الخارج والثاني عينه فيه والمراد ان صفاته تعالى من
القسم الثاني لا الاول الزايد على الذات في الخارج وقيام المبدا غير لازم
فصح كون الصفات عين الذات واما ما يقال ان الموصوف من قامت به الصفة
فهو متعارف اهل اللغة والتحقيق خلافه فان الضوء يوصف بانه مضيء بذاته
ولم يرد به انه قام به ضوء اخر وصار مضيا بذلك الضوء كما في المضيء بالغير اي الذي
استفاد ضوءا من غيره كوجه الارض الذي استضاء بمقابلة الشمس والمضيء بالذات
بضوء هو غيره كجرم الشمس اذا فرض انتفاء ضوءه بل يراد به ان ما كان حاصلا لكل
واحد من المضيء بغيره والمضيء بضوء هو غيره اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء
حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر زايد على ذاته ولو فرضنا وجود بياض
قايم بنفسه لعلمنا انه مفرق للبصر وانه ابيض فكذا الحال في ماخوذ فيه فالعالم اما
ثبت له العلم سواء كان بثبوت عينه او بثبوت غيره قالوا وغير المعنى الاخير لا يجوز في
حقه تعالى فتعين ان يكون صفاته عين ذاته وهو المطلوب وقد احتج الحكماء على
عدم الجواز بانه يلزم على تقدير زيادتها ان يكون سبحانه فاعلا لاستناد جميع
الممكنات اليه وقابلا لها لقيامها بذاته والفعل والقبول متنافيان عند تخالف
نسبتهما لان في لا نعيمها وهما الوجوب للازم للفعل والامكان اللازم للقبول وذلك
لان الفاعل للشيء يجب عند وجوده وجود المفعول والقابل لا يجب عند وجوده
وجود المقبول وايضا ان الفعل للفاعل قد يكون في غيره واما القبول للقابل
فلا يكون في غيره ينتج من الثاني ان جهة الفعل غير جهة القبول ثم هاتان الجهتان
ان كانتا داخلتين في الذات الواجبة كانت الذات البسيطة مركبة وان كانتا

خارجتين

دليل الحكماء على عينية الصفات

خارجتين وهما من العوارض المفارقة لزم ان يكونا مستفادين من غيره ويلزم ان
يكون ذلك الغير موثرا في الواجب وان كانتا من اللوازم يعود الكلام فيان المفيد لها
ان كان نفس الذات كانت الذات فاعلة وقابلة ويلزم ان يكون ذلك الجهتين متغايرتين
ويجيء الكلام في هاتين الجهتين الى غير النهاية وورد بعض الفضلاء بانهم ان اراد وان
الفاعل اذا استجمع شرايط التاثير وارتفاع الموانع وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب
وجود المفعول منه فكذا القابل اذا استجمع معه ما يتوقف عليه كونه قابلا يا
لفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد ان القابل وحده لا يجب معه
وجود المقبول ولا عدمه فكذلك نقول ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول
ولا عدمه فلا فرق ايضا واجيب بان القابلية اما عبارة عن كون الشيء مهيئا للقبول
الاثر وذلك اذا اريد بها الاستعداد واما عبارة عن كون الشيء جايز الاتصاف بالاثر
وذلك اذا اريد بها الامكان الذاتي واذا اعتبر معها تحقق شرايطها وارتفاع الموانع
عنها لا يقتضي حصول الاثر بالفعل بل جواز ه واستحقاقه وكذا اذا اعتبر معها التاثير
وارتفاع الموانع عنده ما لم ينضم اليه التاثير بالفعل فعلم ان القابل من حيث انه متصف
بالفعل بالقابل لا يجب به وجود المقبول بل يصير به منيئا او ممكن الاتصاف فبخلاف الفاعل
من حيث انه متصف بالتاثير بالفعل فاختلت الشبهة وكان منشاها عدم الفرق
بين القابلية وبين المقبول بالفعل بمعنى الاتصاف فانه بالحقيقة هو المعلول لا
قابليته واما الامامية وطايفة المعتزلة فاحتجوا بلزوم اثبات قديم سواه وهو
كفر وقد اعترف امامهم الرازي بذلك وبان ما عداه ممكن مفتقر اليه وقد ثبت

بالبرهان انه مختار وفعل المختار لا يكون الا محدثا ويلزم افتقاره الى غيره لتوقف
افعاله عليها وهي غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن ويلزم افتقارها اليه ولتوقف فعله
عليها ويلزم التسلسل وايضا يلزم استكماله بها وتعالى عن ذلك واما
قول مثبتي الاحوال فيكفي في ابطاله ابطال اصله وعدم تعقله فان الموجود ما له
تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات وما استدلوا
به على ذلك الدعوى قد بطلانه في عبارة المجريد وهو يعني الوجود يرادف
الثبوت والعدم النفي فلا واسطة والوجود لا ترد عليه القسمة والكلي ثابت ذهنا
ونوقضوا بالحال نفسها والعذر بعدم قبول المقابل والاختلاف والتزام التسلسل
باطل وقد اجاب عنها بلزوم بزيادة الصفات عن ذلك بان الكفر اثبات ذوات قديمة
لا ذات واحدة وصفاتها ويمنع لزوم كونه ممكنا بافتقاره في كماله الى صفة زايدة
على ذاته وانما يلزم لو استفاد صفة كمال من غيره والثابت ايضا فرق ذاته بصفات
كمال هي غيره وبين الامرين فرق قالوا بل صفاته تعالى ليست عينه ولا غيره اذ الغير
موجود ان يجوز انفكاكها في حين وعدم والصفة يمتنع انفكاكها عن الموصوف
وبان صدورها عنه بطريق الايجاب فيندفع محذور التسلسل وبحصل الجواب
عن الدليل الاول واجابوا عن دليل من اقتصر على قضية الامكان وقال ان لها
عدا سبحانه ممكن وكل ممكن حادث بتخصيص الممكن بما ذكر تنبيه على تقدير تسليمها
بما عدا صفاته معللين بانها ليست عينه ولا غيره وهذه لا جوبة كلها واهية
اما الاول فلان الله سبحانه قد كفر النصارى حيث قالوا بالاقانيم الثلثة هي صفة
العلم والوجود والحيوة وقولهم النصارى انما اثبتوا ذوات لا صفات وان تحاشوا

افانيم النصارى

عن التسمية

الحروف لم يتم بالزم الاب
والزم روح القدس نقص

عن التسمية بالذات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح
والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا وانما كفرهم الله سبحانه بقوله لقد كفر
الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لاثباتهم آلهة ثلثة كما يدل عليه قوله وما من
اله الا اله واحد مع كونه قاصرا عن اثبات كون الاقانيم الثلثة بمعناها ذوات
يمكن الجواب عنه بان ذلك القول منهم بواسطة تجويزهم الانتقال على الصفات والقول
بالانتقال لا يوجب الكفر وان كان جهلا ومن ثم تنظر الفاضل الدواني عند قول
الشيخ على الكوشجي والمستقل بالانتقال بما صرحوا قول فيه نظر لان ذلك وان كان
حقا بناء على عدم جواز انتقال الصفات لكنهم ربما يجوزونه فلا يتوجه تكفيرهم
الا ترى ان المجسم المتلكفين لا يكفرون على ما صرحوا به بناء على نفيهم لوازم الجسمية
مع بداهة الاستلزام وتحقيق الجواب انهم اثبتوا خواص الذات ونعوا كونها
ذوات فلا يجديهم في نفي الكفر والمجسمة عكسوا فاثبتوا خواص الجسم وانتفوا الجسم
فلم يبق لهم من الجسمية الا الاسم فكما ان ما ينفيه النصارى بالحقيقة انما هو لفظ الاقنوم
فكذا ما يثبته المجسم بالحقيقة انما هو لفظ الجسم وتوضيح ان الجسم والذات معلومان
بامارات والتكفير انما يتعلق باثبات تلك الامارات لا باطلاق اللفظ وان شيئية قيلت
انما كفر النصارى باثبات قدماء مستقلة وهو كفر سواء سميت ذوات او لا والمتكلمة
لا يكفرون لانهم لا يثبتون لها هو مسلوب عندهم بحسب المعنى بل انما يطلقون الالفاظ
فقد برا نتهى وبذلك يعرف الجواب ايضا عن القول الثاني المذكور عنهم واما الثاني

فيتجه عليه كما ذكره المحقق الشريف ان يقال تأثيره في صفة القدرة مثلاً ان كان
بقدرة واختيار لزم محذور ان التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بايجاب
لزم كونه موجباً بالذات ولا يكون الايجاب نقصاً فلم لا يجوز ان ينتصف بكل ما يمكن
الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كلها وايجاب غيرها نقصان
مشكل ويلزمهم ايضا ان يكون ذاته محلاً للكثرة وربما يقال ان صفات الواجب
لا تكون آثاراً لانها ليست مما يمتنع عدمها لانها من لوازم الذات كما نقله الكوشجي عن بعض
المحققين لكن قال الدواني اذا كان امتناع عدمها كونها من لوازم الذات فهي
واجبة بغيرها وهو الذات فانه لو لم يكن الذات لم يكن الصفات وما يقال ان
فقد عرفت ما فيه واما قولهم في الصفات انها ليست عينه يعنون كما في الوجود
غيره يعنون انها ليست غيره بالكلية لانها صفات قائمة به لا يدفع التغاير في
الواقع واما ما ظهر للصوفية بالمكاشفة فهو ان لله بحسب شئونه ومراتبه صفات
واسماء ونحن نتكلم في كل منهما فهنا بحثان الاول في الصفات وهم قد قسموها
انواعاً من التقاسيم منها ان الصفات اما ايجابية او سلبية والاول اما
حقيقية لا اضافة لها فيها كالحيوة والوجوب او اضافية محضة كالاولية والآخرية
او ذات اضافة كالربوبية والعلم والارادة والتأثير كالغنى والقدوسية
والسبوحية ولا شك ان السلوب والاضافات زايدة على الذات وزيادتها
لا توجب تعدداً ولا تكثراً والسلوب عندهم كلها راجعة الى سلب الامكان
والاضافات في حقه تعالى كلها راجعة الى الوجوبية وهي تصحح جميع الاضافات
كالخالقية والرازقية والعالمية والكرم والرحمة ولو لم يكن له تعالى اضافة

واحد احد

فيتحد الحيوة والعلم والقدرة وجميع الصفات الثبوتية كاتحاد الصفة والموصوف
في المرتبة الاولى وحكم المغايرة بينهما ايضا كالحكم بالمغايرة بين الموصوف والصفة في
العقل مع اتحادهما في نفس الوجود اي العقل يحكم بان العلم مغاير للقدرة والارادة
في العقل كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل واما في الوجود فليست الا ذات
الاحدية فقط قال الشيخ ابن عربي في الفصوص ومن لم يذق هذا الامر يعني
من لم يعرفه معرفة ذوقية وجداني يعني لا شعوري ما اخبرنا ان يقول انه عين
الصفة فقال ما هو عين الصفة ولا غيرها فصفات الحق عنده لا هي هو ولا هي
غيره لانه لا يقدر على نفيها ولا يقدر ان يجعلها عينه فعدل الى هذه العبارة
وهي عبارة حسنة وغيرها احق بالامور منها يعني امر الكشف وارفع للاشكال
وهو القول بنفي اعيان الصفات وجوداً قائماً بذات الموصوف وانها هي نسب
واضافات بين الموصوف بها وبين اعيانها المعقولة وعنى بالاشكال كون
الذات ناقضة مستكملة لنفسها بالصفات ومنها ان الصفات ذاتية وحالية
فالصفات الذاتية كالحيوة والعلم وغيرها والصفات الحالية كالغضب والرضا
والقبض والبسط ونحوذلك وهذه الصفات الحالية في اصطلاحهم ترجع
الى ثلاثة اصول احدها بمقام الجلال والاخر بمقام الجمال والاخير
بمقام الكمال فلمقام الجلال الهيبة والقبض والخشية والورع والتقى ونحو
ذلك ولمقام الجمال الرجاء والبسط والانس واللطف والرحمة والاحسان
ونحوذلك ولمقام الكمال الحيطة بالجلال والجمال وتوابعها من الاحوال
والجمع بين ذلك وكل ما يتعلق بالتطف هو الجمال وما يتعلق بالقهر هو

الجلال

الجلال وكل جمال ايضا جلال كالجمال الحاصل من الجمال اللاهوتي فانه عبارة عن
انتهاء العقل منه وتحيره فيه وكل جلال جمال ايضا وهو اللطف المستور في القهر
الالهي كما قال وكلم في القصاص حيوة يا اولي الالباب وقال امير المومنين عم سبحان
من اتسعت رحمته لاوليائه في شدة نقمته واشتدت نقمته لاعدائه في سعة
رحمته ومن هنا يعلم سر قوله حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات
ومنها انها قد تكون لها المحيطية التامة الكلية وقد لا تكون كذلك في الحيطة
وان كانت هي ايضا محيطة باكثر الاشياء فالاولى هي الامهات للصفات المستماة
بالائمة السبعة وهي الحيوة والعلم والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام
وهذه الصفات وان كانت اصولا لغيرها لكن بعضها مشروط بالبعض في تحققه اذ
العلم مشروط بالحيوة والقدرة بهما ولكن لكل الارادة والثلثة الباقية مشروطة
بالاربعة المذكورة هذا واعلم ان المستفاد من روايات اهل البيت عم رد القول
بزيادة الصفات وفي بعضها التصريح بنفيها منها ما روي انه من قال لم يزل عالما بعلم
وقادرا بقدرة وحيا بحيوة وقديما بقدرة وسميعا بسمع وبصيرا ببصر وداينا به
فقد اتخذ مع الله آلهة اخرى وانه ليس من ولايتهم على شيء ومنها ما روي انه اذا
قلت خلق الاشياء بقدرة فكانك قلت القدرة شيء غيره وجعلتها آلة له فما خلق
الاشياء وهذا شرك ومنها ما روي عنهم ع كمال توحيده نفي الصفات عنه بشهادة
كل صفة انها غير الموصوف وشهادة الموصوف انه غير الصفة وشهادتهما جميعا
بالتثنية الممتنع منها الازل فمن وصف الله فقد حده ومن حده فقد عده ومن

مقام الجلال والجمال والكمال

الحمد لله رب العالمين

اقسام الصفات

المراد بعينية الصفات

انتم

عدة فقد ابطل ازله وفي حديث اخر وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران
وشهادة الاقتران بالحدوث وشهادة الحدوث بالامتناع من الازل ومنها ما
روي عن باب مدينة العلم ع اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به
وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي
الصفات عنه فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه
فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ووجه ترتيب هذه المقدمات على هذا الوجه
وهو يسمى قياسا مفصولا وهو القياس المركب الذي تطوى فيه النتايج ان معرفة
الصانع سبحانه على مراتب اولها واد ناها ان تعرف ان للعالم صانعا الثاني ان
تصدق بوجوده الثالثة ان توحده وتنزهه عن الشركاء الرابعة مرتبة
الاخلاص له الخامسة نفي الصفات التي تعتبها الاذهان فيه وهو غاية العرفان
فهذه خمس مراتب للمعرفة التي يمكن ان يصل اليها افهام البشر وقد عدها
المحقق الطوسي قدس سره اربعا فانه قال ان مراتبها مثل مراتب معرفة النار
مثلا فان ادناها من سمع ان في الوجود شيئا يعدم كل شيء بلا قيد ويظهر اثره
في كل شيء يجاوره واي شيء اخذ منه لم ينقص منه شيء ويسمى ذلك الموجود
نارا ونظير هذه المرتبة في معرفة الله نعم معرفة المقلدين الذين صدقوا
بالدين من غير وقوف على الحجة واعلاها مرتبة من وصل اليه دخان
النار وعلم انه لا بد له من موثق بحكم بذات لها اثر هو الدخان ونظير هذه
المرتبة في معرفة الله نعم معرفة اهل النظر والاستدلال الذين حكموا
بالبراهين القاطعة على وجود الصانع واعلى منها مرتبة من احس بحرارة

النار بسبب

معلوما لامتنع الحكم عليها بانها غير متصورة وبالصفات والجواب ان التصديق يكفي
فيه التصور بوجه تاما وبما ذكر منه صفات خارجة عن ذات المقدسة والعلم بها
لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة تماهي بل حقيقة صفاته التي هي عين ذاته غير معلومة
اذ كما لا تعرف ذاته لا تعرف صفاته وفي الحديث عن الباقر ع كما ميزتموه باوهامكم
في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم ولعل المخاطب الصادر توهم ان
لله رويتين فان ذلك كما لها وتوهم ان عدم نقصان لمن لا يتصف بها اشارة
الى ذلك والحق الذي ذكره علماؤنا في كتبهم كالمحقق الطوسي والعلامة وابن
ميثم كاف اذ لا يعرف بالعقل اكثر منه ولا يتيسر في علم الكلام النجاة وعنه
ومن اراد الارتقاء عن هذا المقام فينبغي ان يتحقق ان وراء شيء هو اعلى من
هذا المرام وهو المقام الذي اشار اليه فهناك ما لا عين رات ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر وهو مقام الكشف الذي هو مقام الانبياء والاتم هو والاولياء
اذ مراتب العرفان غير متناهية فان السير على ما ذكروا سير ان سيرا الى الله وسير
في الله والاول متناه والثاني غير متناه وذلك لان الشخص الذي لا يكون عارفا
يسير بدنه وبترتيب المقدمات حتى يتوصل بها الى معرفة الله نعم وهو هذا
هو الاول فاذا عرف الله نعم وهو تعالى له اوصاف غير متناهية ثبوتية وسلبية
فالبحث عن تلك الصفات واثبات بعضها له وسلب بعضها عنه هو السير الثاني
فلا يقصر همته على ما ادركه ولا يشغل عقله الذي ملكه بحيرة الكثرة التي هي
امارة العدم ولا يقف عند زخارفها التي هي من زلة القدم بل يقطع عن
نفسه العلايق الدنيوية وينزل عن خاطره محبة الامور الدنيوية فان الحرص
في تلك الذات تجذب النفوس الطاهرة المطمئنة من عالي عالم الارواح

المقدسة

النار بسبب مجاورتها وشاهد الموجودات بنورها وانتفع بذلك الاثر ونظير
هذه المرتبة معرفة المومنين الخلص الذين اطمانت قلوبهم بالله وتيقنوا ان
الله نور السموات والارض كما وصف به نفسه واعلا منها مرتبة من احترق
بالنار بكليته وتلاشا بجملته ونظير هذه المرتبة في معرفة الله معرفة اهل
الشهود والفنا في الله وهي الدرجة العليا والمرتبة القصوى رزقنا الله الوصول
اليها والوقوف عليها بمنه وكرمه انتهى واما معرفة حقيقة الذات المقدسة
فما لا مطمع فيه للملايكة المقربين والانبياء المرسلين وقد مر قول سيد الرسل ما
عرفناك حق معرفتك وفي الحديث ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار
وان الملأ الاعلى يطلبونه كما تطلبونه انتم وفي الخبر النبوي لا يعلم ما هو الا هو ومن
هذا المآل سأل فرعون موسى ع عن ذاته تعم كما حكاه في كتابه العزيز سؤالا جوابا بما هو
قوله قال فرعون وما رب العالمين اجاب موسى ع بذكر خواصه وصفاته قال شيخنا
البهائي روح الله روحه فلا تلتفت الى من يزعم انه قد وصل الى كنه الحقيقة
المقدسة بل احث التراب في فيه فقد ضل وغوى وكذب وافترى وقال المحقق
الطوسي نصير الملة والدين معرفة حقيقة ذاته المقدسة غير مقدورة للانام
وكمال الهيبته اعلى من ان تنالها العقول والاوهام وربوبيته اعظم من ان تثلثها
الخواطر والافهام وما ذكره هذان الفاضلان هو الذي عليه جمهور المحققين
من الفرق الاسلامية والحكماء والصوفية على المنع من جوازه ايضا وقد ادعى
جماعة من الاشاعرة والمعتزلة المعرفة محتجين بانه لو لم يكن ذاته متصورا

بهذه المرتبة يتجلى بعين البقين

بهذه المرتبة يتجلى بحق اليقين

المقدسة الزكية الى سافل عالم البهيمية ويضعف حواسه وقواه التي يدرك
بها الامور الفانية ويحبس نفسه الامارة بالرياضة ويوجه همته بكليتها الى
عالم القدس ويسأل من حضرة الجواد المطلق ان يفتح مسامع قلبه وينوره
بنور الهداية الذي وعده به بعد مجاهدته ليشاهد الاسرار الملكوتية والانوار
الجبروتية ويكشف في باطن الحقايق الغيبية والدقايق الغيضية الاذ ذلك
كما قال المحقق الطوسي قباء لم يخط على قد كل ذي قد ونتايج لم يعلم مقدماتها
كل ذي جد بل ذلك فضل الله يوتيه من يشاء ولذلك ورد عن تراجمة الوحي
النهي عن التفكر في ذات الله نعم والكلام فيه عن ابي جعفر ع انه قال تكلموا
في خلق الله ولا تتكلموا في الله فان الكلام في الله لا يزيد الا تحيرا وعنه ع انه
من تعاطى ما تم هلك وعن ابي عبد الله ع تكلموا في عظمة الله ولا تتكلموا في ذاته فان
الكلام في الله لا يزداد الا تيها وعنه ع في قوله تعم وان الى ربك المنتهى قال
اذا انتهى الكلام الى الله عز وجل فامسكوا وفي مرفوعة عاصم بن حميد انه سئل
علي ابن الحسين ع عن التوحيد فقال ان الله عز وجل علم انه يكون في اخر الزمان
اقوام متعمقون فانزل الله عز وجل قل هو الله احد الله الصمد والايات من سورة
الحديد الى قوله عليم بذات الصدور فمن رام ما وراء ذلك هلك والمروي عن
ع في هو ان الها تنبيه عن معنى ثابت والواو اشارة الى الغايب عن الحواس
وعن الباقر ع ان معنى قول الله احد المعبود الذي يأله الخلق عند ادراكه
والاحاطة بكيفيته فرد بالهيته متعالي عن صفات خلقه وفي تفسير الصمد

روايات منها عن قرعه انه السيد المطاع الذي ليس فوقه آمر ولا ناهي وعن علي
ابن الحسين ع انه الذي لا شريك له ولا يؤوده حفظ شيء ولا يعزب عنه شيء وعن
الحسين ع تفسيره ما بعده ولم يلد لم يخرج من شيء كثيف كالولد ولا لطيف كالنفس
في ملكه ولم يولد لم يتولد منه شيء كثيف او لطيف يشركه في ربوبيته ولم يكن
له كفوا احد فيعازه في سلطانه وفي كلام العارفين ان هو عبارة عن الحقيقة
الاحدية الصرفة اي الذات من حيث هي هي بلا اعتبار صفة التي لا يعلمها الا هو
والله اسم الذات مع جميع الصفات وهذا الاسم يدل من الاول وحتى بالابدال
على ان صفاته عين ذاته ولا فرق الا بالاعتبار والاحد هو الذات بلا اعتبار
كثرة فيها وهو محض الوجود بلا قيد بخلاف الواحد فانه الذات باعتبار كثرة
الصفات وهي الحضرة الاسمائية لكون الاسم هو الذات مع الصفة فالاحد
باحد بعد الابدال للتنبيه على ان الكثرة الاعتبارية لا تضر بالوحدة الحقيقية
بل الحضرة الواحدية هي الاحدية وقوله الله الصمد للتنبيه على ان الحضرة الالهية
باعتبار الاسماء هي المسمى المطلق لافتقار كل ممكن اليه فهو الغني المطلق فلا يحتاج
ولا يحتاج اليه شيء في الوجود فلم يلد لانه معلول له ليست معه بل به ولم يولد لصدوره
المطلقة فلم يكن محتاجا الى شيء ولم يكن له كفوا وما تفسير الاسماء في الايات
فالاول والآخر فيها معناهما انه الاول بلا ابتداء والآخر بلا انتهاء والظاهر
انه الظاهر بآياته التي اظهر بها من شواهد قدرته وآثار حكمته فليس شيء من
خلقه الا وهو شاهد على وحدانيته فهو ظاهر بآياته محجوب بذاته والغالب
والباطن انه بطن عن الاوهام فلم تكيفه وحارت عنه الابصار فلم تدركه

اوانه باطن

الف بين الاحدية والواحدية

تفسير الاسما

ظاهر بتينه والاول في عين اخريته والاخر في عين اوليته وليس في الخارج غيره
وبتبين من ذلك ان الصفات نسب معتبرة باعتبار المعتبر وانها منفية كما دل
عليه كلام الامير ع قالوا وقوله تعالى هو الذي خلق السموات والارض في ستة
ايام اشارة الى المراتب الست وهي مرتبة الاحدية والمرتبة الالهية وهي مرتبة
الواحدية ومرتبة الارواح المجردة وهو عالم الجبروت ومرتبة الملكوت وهو
عالم الملكوت ومرتبة عالم الملك وهو عالم الشهادة ومرتبة الكون الجامع
وهو الانسان الكامل الفصل الثاني في اسماء اعلم ان الاسم يطلق على الاقوال
الدالة وقد يطلق على المدلولات وقد يقال على الصفة كما اسلفناه
ومن ذلك اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره والاقلا
ينازع عاقل في ان لفظ فرس هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فقال
ابو الحسن الاشعري قد يكون الاسم عين المسمى اي ذاته من حيث هو نحو الله
فانه علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق
مما يدل على نسبة الى غيره ولا شك انها غيره وقد يكون لا هو ولا غيره
كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته وهي عنده لا هو
ولا غيره وقيل كل اسم هو المسمى بعينه فقولك الله اسم دال على المسمى
وكذلك قولك عالم وخالق فانه يدل على الرتبة الموصوف بكونه عالما
وخالقا والذي عند الصوفية ان الاسم هو الذات من حيث تعينه بمعنى
كما مر والاسماء المفوظة هي اسماء الاسماء وقد تستم العلماء الاسم بهذا
المعنى اي الذي يطلق على شيء الى ما يوخذ من الذات بان يكون المسمى
بذات الشيء من حيث هو هو والى ما يوخذ من جزئها كالجسم للانسان

والى ما يوخذ

الثاني

والى ما يوخذ من وصفها الخارجي حقيقيا كالعليم او اضافيا كالماجد بمعنى
العالي وسلبيا كالقدوس والى ما يوخذ من الفعل الصادر عنه وقد يتركب
ثنائيا واكثر وقالوا انه يمتنع في حقه تعالى المأخوذ من الجزء اذ لا جزء له واختلفوا
في ما يوخذ من الذات وفي القسم الحقيقي من قسم الوصف الخارجي اما الخلاف
الاول فقيل انه فرع تعقل الذات فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون
لها اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز لها اسما
ماخوذا من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله وهو كما ترى اذ يجوز ان
يتعمل ذاته ما يوجب من الوجوه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها بها
عبارة او لا يكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم
ومن ثم قيل ان لفظ الله اسم علم لم موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه واما
الخلاف المبني على الخلاف في اثبات الصفات وعدمها وقد ذكر ان الاسماء
التي ورد بها السمع ولا ينشى منها نقص يجوز اطلاقها عليه اجماعا واختلف فيما
عداها فذهب المعتزلة والكرامية الى جواز اطلاق ما يدل على صفة وجودية
او سلبية دل العقل على اتصافه بها وان لم يرد اذن شرعي وكذا الحال في الافعال
وقيل يجوز اطلاق كل لفظ دل على معنى ثابت له اذا لم يوهم نقصا كالعارف
والظن والعاقل والذكي والفقيه وقيل يمنع اطلاق ما ورد به السمع في غير مورده
اذا كان يوهم نقصا كان يقول يا ماكر وانما خلا من الايهام ولم يرد به السمع
فقال الشهيد الاولى التوقف فيه ولعل المفهوم من الاخبار كما روي عن
العابدين ع والله لولا ما ندبت اليه من ذكرك لنزهتك عن ذكري اياك
وقال المحقق الطوسي كل اسم يليق بجلاله وبنا سب كمالا له مما لم يرد به اذن يجوز

معقولة في غيب الوجود متعينة فيها شئون الحق وتجلياته ولا حصر لها وذلك
لان علم بن انت لذاته يوجب العلم بجميع كمالات ذاته المستحقة في ذاته والمحبة
الالهية اقتضت ظهور الذات كل منها على انفرادها متعينا في حضرة العلمية ثم
العينية ونسبة الذات الاحدية الى الصور المتعينة هي النسب الاسمائية اذ
كل نسبة صفة والذات مع كل صفة اسم فاذا نسبت اليه مثلا بين عز بوجوه من
الوجوه اقتضت هذه النسبة ان يسمى معزا واذا نسبت اليه اهل المذلة
اقتضت هذه النسبة ان يسمى مذلا فان نظر اليه من حيث مصدر الحيوة
والموت قيل هو محيي ومميت واذا نظر اليه احاطة علمه بوجودات يدركها
الانسان بحاستي السمع والبصر قيل هو سميع وبصير ومن ثم قيل خواص كل
اسم من مشتقة واثر سر غامض لا يفتح بابه الا لكل عبد منيب ومن فتح
له في ذلك بابا فقد فاز بحظ وافر من علم المحمدي فان كانت النسبة
الى حقايق كلية وهي الصور المتعينة في الحضرة العلمية الفايضة من الذات
بالفيض المقدس والتجلي الاول كانت الاسماء التي بازائها كلية وان كانت
النسبة الى اعيان شخصية وهي الاعيان الحاصلة في الخارج مع توابعها
بالفيض المقدس كانت الاسماء جزئية وبين كل اسمين متقابلين اسم ذو
وجهين يتولد منهما كعالم المثال اذ بين الصفتين كن لك ويتولد ايضا من
اجتماع الاسماء بعضها مع بعض اسماء غير متناهية فلا تحصر اسماؤه تعالى عندهم
واما الاسماء الخارجة عن الخلق والنسب فلا يعلمها الا هو لانه لا تعلق لها

معقولة في

بالاكوان واليها الاشارة بقوله صلعم واستاثرت في علم غيبك وهذه الاسماء
فانها تطلب الباطن وتهرب عن الظاهر فلم يكن لها وجود فيه فصور هذه
الاسماء وجودات علمية ممتنعة الاتصاف بالوجود العيني والشعور
البشري الكشف بها ولا مدخل للعقل فيها بخلاف تلك الاسماء فانها تطلب
الوجود العالم لها فانها تطلب مظاهرها فعالم الاعيان مظهر الاسم الاول
والباطن المطلق وعالم الارواح مظهر الاسم الباطن والظاهر المضاف
وعالم الشهادة مظهر الاسم الظاهر المطلق والاخر من وجه وعالم الاخرة مظهر
الاخر المطلق ومظهر الاسم الله الجامع لهذه الاربعة هو الانسان الكامل
وعالم المثال مظهر الاسم المتولد من اجتماع الظاهر والباطن والاجناس العالية
مظاهر امهات الاسماء التي تشتمل الاسماء الاربعة الاول والاخر والظاهر
والباطن عليها والمتوسطة مظاهر الاسماء التي تحتها في المرتبة والسافلة
مظاهر الاسماء التي دونها وكذلك الانواع الحقيقية مظاهر الاسماء التي دون
تلك في المرتبة فان كانت بسيطة كانت مظاهر اسماء خاصة معينة وان كانت
مركبة يكون كل منها مظهرا لاسم حاصل من اجتماع اسماء متعددة واشخاصها
مظاهر حقايق الاسماء التي يحصل من اجتماع بعضها مع بعض فتحصل مظاهرها
تتناهى ومن هنا يعلم سر قوله تعالى لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد
البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جينا بمثله مددا وكل موجود في الخارج وله
صفات متعددة فهو مظهر لها كلها فالعقول والنفوس المجردة من حيث انها

عالم بمبادئها

نال الجماعة ان اسماء الله
توقيفية

المراد بالفيض الاقدس
هو الاعيان الثابتة في العلم
الالهي

والمراد بالفيض المقدس
هو الايجاد الخارجي
الرحماني

صورة اجمالية للمرتبة العالية لذلك قال عم اول ما خلق الله نوري وراد العقل
الاول كما ايده بقوله اول ما خلق الله العقل وقد روى الكليني قدس سره في
الكافي عن ابي عبد الله ع انه قال اول ما خلق الله العقل وهو اول الخلق من الروحانيين
فكانت الحقيقة المحمدية قطب الاقطاب تنبيهان الاول الاسماء عند الصوفية
واذا كانت كثيرة لانها هي لكنها تنحصر في اسماء الذات واسماء الصفات واسماء
الافعال وان كان كلها اسماء الذات لكن باعتبار ظهور الذات فيها تسمى اسماء
الصفات وبظهور الصفات فيها تسمى اسماء الافعال فهي باعتبارين او الثلثة كما ترى فانه يعني الاسماء
للذات ويعني الملك للصفة ويعني المصلح للفعل وقد يحصرون معانيها في امور
كلية اجمالية فنارة في اربعة هي الاول والاخر والظاهر والباطن بل في كل
شي اثنين منها الاولين والاخرين ونارة في اثنين هما الضار والنافع ونارة
في جمالية وجلالية ويجمع الجميع الاسم الجامع وهو الله ولذلك يكون جميع الاسماء
وصفا له ولا يكون هو وصفا لها ولم يتطرق اليه اشتراك الصلاة وهو اول
الاسماء المظهرة والاسم الاكبر الذي اشتقت منه الاسماء والذي ينتصر
المظلوم وينتهر به الظالم كما اشار اليه بقوله تعالى ادعوه الله او ادعوا الرحمن فانه ليس
بينها وبين الله حجاب وقواه الظاهرة تشير الى قولك هو محيب ولذلك
اختاروه من بين الاسماء للذكر في طريق المجاهدة المشار اليها بقوله والذين
جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ووجه جامعيته لحقايق الاسماء تظهر من ان
حقيقته الوجود الذي يتجلى بجميع صفاته من حيث الالهية وغيره من

تنبيهان

الاسماء انما

واوصيا وه واولياؤه عم تعني الاية ولله الذوات الكاملة الدالة على اطلاقا
وافعاله فادعوه واطلبوا التقرب اليه بسبب معرفتها ومن هنا قيل الجمع
اذا اراد ان يشاهد نفسه في المراة الكاملة الانتية الجامعة يشاهدها
في الانسان الكامل بالفعل وفي غيره الكامل بالقوة لانه مظهر الذات الجامعة
لا غير والى هذا اشار ص بقوله خلق الله ادم على صورته واذا اراد
ان يشاهد هاتي المراة الكاملة الاسمائية والصفاتية والفعلية يشاهدها
في العالم لانه مظهر هذه الثلثة وكمالاتها المخصوصة والله سبحانه قد
اظهر انه الجامعة في صورة جامعة هي صورة الانسان واظهر اسماءه وصفاته
وافعاله في صورة كاملة فاظهرها في صورة العالم وليس الذات المقدسة
من حيث هي كالذات الانتية والاسمائية في الوجود الا هذان المظهران
وهذان العالمان يصدق عليهما انهما كتابان جامعان لجميع الحقايق
الالهية والله فايق الربانية كما اشار اليه بقوله سنريهم اياتنا في الافاق
وفي انفسهم وذكر في معنى ما في الدعاء ان كلماته التامات ليست اعراضا
او هيئات صور قايمة بالاجسام بل هي ذوات نورية وصور عقلية وهلا
يكذ عليون يعبر عنها بامر الله وكلمته وهي كلمة وجودية يعبر عنها بكن فكونها
وجودا متوسطا بين الخالق والخلق وقد يعبر عنها ايضا بالقلم ومفاتح
الغيب والخزاين باعتبارات كقوله علم بالقلم يعني العقل الاول
وقوله وما من شي الا عندنا خزاينه وقوله وعنده مفاتح الغيب
في العترة وهي صفة توشر في الارادة اتفق الفلاسفة والمليون على

اثبات القدرة

اثبات القدرة لله تعالى على معنى انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل واختلفوا في
اثباتها له على معنى انه ان شاء فعل وان شاء ترك وصحة ايجاد العالم وتركه
واثبت ليس شي منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه فاثبتها المليون قاطبة
ونفاه الفلاسفة لاعتقادهم انه تنقصان في حقه تعالى وقالوا ايجاد العالم على
النظام الكامل الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه واثبتوا له الايجاب زعما منهم
انه الكمال التام فشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم
وباقي الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما هذا ما نقله بعض المحققين عن
الحكماء من انهم قايلون بانه تعالى فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فقدم شرطية الفعل
واقع ومقدم شرطية الترك عزوا قع عندهم دايما وكلتا الشرطيتين صادقتان
والمشهور في النفي عنهم غير ذلك ولذا يمثلون له بالشمس واشراقها والنار واحراقها
وقد اورد المليون على الحكماء انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال
فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد
يقال ان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب
الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا والمحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود
قبل والقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا يتوقف
عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ومن ثم جوز الامدي استناد القديم الى المختار
لكن يلزم الامدي تعدد القدماء واغلب جماعته الاشاعرة لما لم يجوزوا ذلك
وصفاته تعم عندهم موجودة قايمة بذاته قديمة قالوا انها ليست عينه ولا غيره

ابراد المليين على الحكماء

بسم الله الرحمن الرحيم

احتجاج الحكماء

فلا يلزم تعدد ولا تعليل بتعدد ويمكن بالجملة على ما نقله هو لاء المحققون يكون الاختلاف
بينهم انما هو في القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وفي كيفية صدور الاثر عنه
تعالى فعند الحكماء على سبيل المغايرة وعدم جواز التأخر لكونه علة تامة لا يتأخر
اثرها عنها وذلك لانه تعالى حي والحي هو الذي لذاته العالم وصفاته عين ذاته
وصدور الفعل عنه معلل بصفاته التي هي عين ذاته ولا توقف له على غيرها حيث
ان القدرة والداعي قد يجاب فالفعل الذي هو فيض الوجود من ذاته المقدسة
على الاعيان الثابتة في حضرة العلم لاخراجها من عالم الغيب الى عالم الشهادة
كذلك وان كان صادرا عنها والمختار هو الذي يكون صدور الفعل عنه
عن قدرة وعلم وان لم يتخلف عنه وعند المتكلمين ان الداعي انما يدعوا الى المعدوم
ليصدر عن الفاعل وجوده بعد الداعي بالزمان او تقدير الزمان ويمتنع ان
يتوجه الى الموجود والا لزم تحصيل الحاصل وهو محال وقد احتج الحكماء على
مدعاهم بوجوه الاول وهو قولهم انا نعقل القدرة منذ باحداث احد الضدين بالقدر
وبين تخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلا دون ما عداه من
الاشكال والالوان اما لذاتها فلا مرجح وداع فيستغني الممكن عن المرجح لان
نسبة القدرة الى الضدين على السوية عند القابل بقادريته وينسد باب
اثبات الصانع وباب اثبات الارادة وايضا يلزم قدم الاثر لقدم المؤثر
التام اذ الواجب ذاتي وكذا قدرته وتعلقها مع ان اثر القادر حادث عند
الفريقين الحكيم والمتكلم واما لذاتها فيحتاج تعلقها الى مرجح من خارج
ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل والا لزم الايجاب بل يكون جايزا فيحتاج

احتجاج الحكماء

الى مرجح

اجوبة عن احتجاج الحكماء

الى مرجح آخر ويلزم التسلسل واجيب عنه بوجوه منها انا نختار ان تعلق القدرة
باحد المقدورين لذاتها فلا يحتاج تعلق ارادة المختار بها الى داع كما في ارادتي
الهارب وقد حي العطشان ورغيفي الجيعان فلا يلزم استغناء الممكن عن المرجح
وانسداد باب اثبات الصانع فان الترجيح الصادر عن موثر قادر بلا مرجح
اي داع غير الترجح بلا مرجح اي موثر والممتنع هو الثاني دون الاول ولا يلزم
ايضا قدم الاثر فان القادر وان كان معه في الازل جميع ما يتوقف عليه الاثر غير
يجوز ان تتعلق قدرته بالايجاد في وقت وهو الوقت الذي اوجد فيه الحادث
دون غيره من الاوقات بلا سبب يخصص ذلك الوقت ومنها انا نقول باستناع
وجود العالم في الازل اذ لا تتر حادث فيمتنع وجوده في الازل كما تقوله
طايفة اولا ان الداعي انما يتوجه الى المعدوم كما يقوله اخرون فلا تتعلق به
القدرة ومنها ان نقول ان ارادته انما تعلقت في الازل لذاتها باحداث
العالم في وقت حدوثه ولو لزم الماهية لا تعلق بغيرها فلا يصح السوال بلم
ومنها ان نقول ان اختصاص حدوث العالم بوقته لا تر لا وقت قبله كما ذكره
الطوسي في تجريده قدس سره فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي
يطلب فيها الترجح معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود لا مع
وجود اول العالم ولا تمايز بين اجزايه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح
ح في تلك الاجزاء بوقوع الاثر من الاحكام الوهمية في الامور الفرضية
الصرفة وانها غير مقبولة اصلا واقول كل من تلك الاجوبة لا يخلو من شيء
اما الاول فقد اعترض عليه بان المختار وان ترجح احد مقدوريه بارادته

ماقال بعض الفضلاء

الكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته توجه
ان يقال كيف نصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح
هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات
وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب وقيل
الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات لزم التسلسل في التعلقات
فاما ان يلتزموا هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم واما ان
يقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الا ان الجواب المذكور
بان كل حادث وجودي كان او عدمي يحتاج الى امر يخصصه بوقت
حدوثه واما الثاني فعليه ان نريد على الطايفة الاولى القايلة باستناع
حضور الحادث في الازل ان مسئلة حدوث العالم اول المسئلة وانكم لم
تقيموا عليها برهانا على حدوث الجسمانيات الذي برهن عليه لا يكفي في تلك المسئلة
فان من جملة العالم المفارقات اعني العقول والنفوس ولم يقم دليل على
امتناع قدمها ولا دليل على حدوثها ويرد على الطايفة الاخرى القايلة باستناع
التوجه الذاتي الى المعدوم ان يكون تاثير القادر المختار في العالم
في حال الوجود لا في حال كونه موجودا ويرد على الطايفتين ان الامكان
ذاتي فلا يجوز تخلفه وعروضه والا لزم انقلاب الحقايق وان اريد
الامكان الاستعدادي فعليه ما فيه ويمكن الجواب بان الامتناع المستند
بالغير هو لا يناني الامكان الذاتي واما الثالث فيرد عليه انا نختار
ان الاحداث يكون موقوفا على حضور ذلك الوقت الذي هو حادث

وايضا ان

ان ٩

وايضا ان اريد بالمتعلق التعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والا
لزم قدم المراد وان اريد به التعلق المعنوي فغير يحتاج الى مرجح متجدد وهو
التعلق الحادث الذي به الحدوث ولا يكفي التعلق الازلي في وجود الحادث
في ذلك الزمان واما الرابع فيرد عليه ما ذكره الشارح الجديد من انه على تقدير
تمامه انما يدل على ان لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل الحدوث
اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعده واختصاص الحدوث بهذا الوقت
دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح قال بعض الفضلاء
والحق في الجواب عن اصل الشبهة انا نختار ان تعلق القدرة ليس لذاته قابل
لمرجح وداع هو العلم الازلي المتعلق بايجاد العالم في وقت وجوده لمصلحة
لا تحصل الا في ذلك الوقت فان هذا الداعي هو المراد من قولنا اثر المختار
تابعا للقدرة والداعي وح لم يحصل العالم ازلا وان كانت العلة التامة
وشرايط الاثر ازلية ولا يلزم من تخلف العالم عن مصاحبتها ازلا
النقض ولا عدم تمامية العلة لانها عندنا عبارة عن القادر المختار المستجمع
للشرايط التي من جملتها العلم المذكور لانها لمصلحة امر وجودي فتنقل
الكلام اليها ويلزم النقض لانا نقول لا وجود للمصلحة قبل وجود العالم
حتى ينقل الكلام اليها لتوقف وجوده على حصولها بل المصالح تكون
عند وجود العالم متر تبة عليه ويستحيل حصولها في غير ذلك الوقت
والمصالح راجعة الى المخلوقات لا اليه سبحانه لتعاليه عن المنافع والمضار

فيندفع قول الاشعري بان افعاله تعز معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد
والاختيار وقول الحكيم بان الفاعل المختار بالمعنى الذي قاله المليون لا
يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا بغيره ناقصا قيل لوصح الدليل المذكور
للفلاسفة لزم ان يكون الحادث اليومي قديما لجريان الدليل بعينه فيه لا
يقال الحادث اليومي يستند الى الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية
وكل منها مسبوق باخر الى نهاية ومثل هذا التسلسل جايز بخلاف المتسلسل في
الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة
فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق باخر الى
نهاية فيكون حدوث العالم الجسماني من المبدا القديم بتسلسل الحوادث
المتعاقبة كما في الحوادث اليومية واورد ان تسلسل الشروط المتعاقبة انما
يتصور فيما لم مادة فيترايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها
لقبول الحادث المشروط بتلك الشرايط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها
من المبدا القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم الجسماني ليس لم مادة
حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها واجيب
بانا لا نسلم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في المادة اذ
قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق
منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني
الدليل الثاني للفلاسفة في جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة
الدليل الثالث للفلاسفة
الدليل الرابع للفلاسفة
فلا يستند

فلا يستند الى شيء وح لا يكون الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة اصلا والجواب
انا لا نسلم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا فان عدم المعلول مستند
الى عدم علته كما ان وجوده مستند الى وجودها وقد يورد ان المعلوم عدم
المعلول عند عدم العلة واما ان عدمه معلل بعدمها او بامر لازم لعدمها
فذلك غير معلوم ويجاب بان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة
باستعمال الفاء كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح لكن لا يحكم بترتب
عدم على عدمها باستعمال الفاء كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح فكما
ان استناد وجوده الى وجودها يدل على ان استناد عدمه الى عدمها فلو
جاز ان يقال عدمه مستند الى امر لازم لعدمها لجاز ان يقال وجوده مستند
الى امر لازم لوجودها وهذا باطل بديهة ودعوى الضرورة كما فيه ومنعها مكابرة
الدليل الثالث للفلاسفة
الدليل الرابع للفلاسفة
الدليل الثالث للفلاسفة
الى اخره لما ثبت من ان كل حادث لمادة وتسم الحوادث ويلزم من قدم المادة
قدم الصورة لما ثبت من انها لا تنفك عنها فيلزم قدم الجسم واجيب بالمنع من
وجود المادة بل الجسم بسيط كما هو عند الحسن ولئن سلم نمنع قدمها كما حقق في
الكتب المبسوطة الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدم قبل وجوده
فبليته لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا
حين ما فرض معدوما هف فيكون الزمان قديما فتكون الحركة التي هو مقدارها
مثله والجسم الذي هو محلها كذلك واجيب بان الزمان موهوم لا وجود له

ولو سلم فليته لا تستدعي زمانا كما في تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
وجعلهم اياه احد الاقسام الخمسة وهي العلة والطبع والزمان والرتبة والشرف
ليس بناء على هذا القسم السادس هو التقدم بالذات كما عرفت في اجزاء الزمان
ومن اراد تحقيق ذلك فليلاحظ من موضعه لان قصدنا هنا الاختصار
هذا ما ذكره الزام المحقق الطوسي للفلاسفة بما تقرير ان نقول لو كان الله
تعالى موجبا للزم من عدم اي شيء في العالم عدمه لكن التالي باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمة انه اذا عدم شيء في العالم فاما ان يكون عدمه لان اثرا او لعدم
علته او لعدم شرط او لعدم جزء علته والاول محال والا لكان ممتنعا
فتعين احد الامور الباقية ويلزم المطلوب تما اذا كان لعدم علته فظاهر
واما اذا كان لعدم شرط او لعدم جزء علته فلان الكلام في عدمها كالكلام
في عدمه وهكذا حتى ينتهي الى الواجب لان الموجودات باسرها تنتهي في
سلسلة الحاجة الى الواجب فيلزم انتهاء عدم ذلك الشيء المفروض الى الواجب
الوجود واما بيان بطلان التالي فظاهر فالمقدم وهو كون الواجب تعالى موجبا
باطل مثله قال وليس لهم ان يمنعوا الملازمة عن هذا الالزام مفروضا وذلك بعد ان قدم
الله الدليل على كونه تعالى قادرا بالمختار ان وجود الممكن من غيره فمحال لا يكون
مرجحا لاستحالة ايجاد الموجود فيكون معدوما فوجود الممكن مسبوق بعدمه
وهذا الوجود يسمى حدوثا والموجود محدثا فكل ما سوى الواجب من الموجودات
محدث فالمحدث له وهو الواجب قادر لان اثر القادر تابع للقدرة والداعي
والداعي لا يدعو الا الى معدوم بخلاف الموجب فان اثره مقتضى ذاته
في الزمان

ولو سلم فليته لا تستدعي زمانا كما في تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
وجعلهم اياه احد الاقسام الخمسة وهي العلة والطبع والزمان والرتبة والشرف
ليس بناء على هذا القسم السادس هو التقدم بالذات كما عرفت في اجزاء الزمان
ومن اراد تحقيق ذلك فليلاحظ من موضعه لان قصدنا هنا الاختصار
هذا ما ذكره الزام المحقق الطوسي للفلاسفة بما تقرير ان نقول لو كان الله
تعالى موجبا للزم من عدم اي شيء في العالم عدمه لكن التالي باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمة انه اذا عدم شيء في العالم فاما ان يكون عدمه لان اثرا او لعدم
علته او لعدم شرط او لعدم جزء علته والاول محال والا لكان ممتنعا
فتعين احد الامور الباقية ويلزم المطلوب تما اذا كان لعدم علته فظاهر
واما اذا كان لعدم شرط او لعدم جزء علته فلان الكلام في عدمها كالكلام
في عدمه وهكذا حتى ينتهي الى الواجب لان الموجودات باسرها تنتهي في
سلسلة الحاجة الى الواجب فيلزم انتهاء عدم ذلك الشيء المفروض الى الواجب
الوجود واما بيان بطلان التالي فظاهر فالمقدم وهو كون الواجب تعالى موجبا
باطل مثله قال وليس لهم ان يمنعوا الملازمة عن هذا الالزام مفروضا وذلك بعد ان قدم
الله الدليل على كونه تعالى قادرا بالمختار ان وجود الممكن من غيره فمحال لا يكون
مرجحا لاستحالة ايجاد الموجود فيكون معدوما فوجود الممكن مسبوق بعدمه
وهذا الوجود يسمى حدوثا والموجود محدثا فكل ما سوى الواجب من الموجودات
محدث فالمحدث له وهو الواجب قادر لان اثر القادر تابع للقدرة والداعي
والداعي لا يدعو الا الى معدوم بخلاف الموجب فان اثره مقتضى ذاته
في الزمان

ما الزم المحقق الطوسي على الفلاسفة

في الزمان واما الذي عند الصوفية فهو ان العالم الجسماني في وجوده الخارجي وظرفه
غير والمفيض قديم والفيض حادث والمفيدة ثابتة بينهما كما بين الاين والمتى
هما معا متضايفان لان القديم نفس ذات الاول والحادث نفس تعينات الثاني
وهذا في التمثيل كمعية القطرة والبحر فانها تقتضي لعظم احدهما وصغر الاخر
مغايرتهما وان الفرق بين ازلية الاعيان الثابتة في حضرة العلم وبعض الارواح
والمجردة وبين ازلية المبدع تعالى انها ان ازلية المبدع تعت سلبي
بنفي الاولية بمعنى افتتاح الوجود عن العدم لا تعين الوجود وازلية الاعيان
والارواح دوام وجودها مع دوام مبدعها مع افتتاح الوجود عن العدم
لكونه من غيرها وذلك لان الوجود في نفسه امر واحد وهو باعتبار وحدته
واطلاقه هو الحق سبحانه والصور الثابتة صور اسمائية متاخرة عنه فانها
انما حصلت بالفيض الاقدس والعالم الذي هو ظل الله متاخر عن تلك
الاعيان لانه انما حصل بالفيض المقدس واعتبار تلبس الوجود باحكام
اعيان الممكنات واثارها فيكون كل من تلك الاعيان والارواح متاخرا عن
المرتبة الاحدية التي هي ذات الحق الصرفة الخالية عن جميع القيود والا
عتبارات ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود
بالعدم ايضا كالحدوث الزماني الا ان السبق في الذاتي بالذات وفي الزماني
بالزمان فتلك الاعيان عندهم وان كانت صادرة عنه تعالى بطريق لا يجاب المحض

العرفي بين ازلية تعالى وبين ازلية العالم على مذاق الصوفية

لاعيان ثم

من غير تخلل ارادة واختيار ولا تاخرها عن الحق تعالى الا بالذات لا بالزمان فهي مسبوقة بالعدم وهو مشكل فان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة له وجزء العلة لانحصار التقدم بالذات فيهما واما ما ذكروه من ان لا استحقاق للوجود للممكن بحسب ذاته واستحقاق الوجود له من غيره وما بالذات سابق على ما بالغير فيرد عليه ان عدم اقتضاء الوجود وان كان امرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب اقتضاء الممكن لذاته العدم ليكون عدمه سابقا على وجوده سبقا ذاتيا كما زعموه نعم لا اقتضاء الوجود والعدم لكونه مستندا الى ذات الممكن سابق على اقتضاء الوجود لكونه مستندا الى غيره تبصره والاعيان الثابتة حيث انها صور علمية للاسماء الالهية لا تاخر لها عن الحق الا بالذات ليست بجعل جاعل نعم هي مجعولة بمعنى انها فايضة منه بتجلياته الذاتية بصور شئونه المستجنة في غيب هويته ذاته بالايجاب المحض والمعني بالافاضة هنا التاخر بحسب ذاته وذكر لانه الجعل انما يكون باعتبار الوجود الخارجي الواقع بالمشية والاشاء والكون حاكما من حيث اسمائه الحسنى كلها بالمشية لا الذاتية والاختيار الثابت لله تعالى ابرازها في الخارج اوجد العالم وكان الجعل وبعض المجعولات من العالم كالعقل الاول حادث بالحدوث الذاتي وبعضها حادث بالحدوث الزماني والعالم بجملته ليس حادثا بالحدوث الزماني والمعية ثابتة كما ذكروا وليس اختياره كما نه على النحو المتصور من اختيار الحق الذي هو تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن الوقوع عنده فيرجح احدهما المرتبة ومصلحة لان

هذا مستنكر

انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال واجيب بمنع الاستحالة لان هذا عند عدم الجعل ترتفع الماهية الانسانية في الخارج بالكلية فيصدق سلب نفسه عنها بحسب الخارج لعدم الموضوع فيه نعم يمتنع الايجاب العدولي الثاني انها مجعولة مطلقا اما البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج لذاته الى فاعل واما المركبة فكذلك ولان اجزاءها البسيطة مجعولة الثالث ان المركبة مجعولة دون البسيطة لان شرط المجعولية الامكان وهو لكونه كيفية النسبة لا يعرض البسيط لانه ليس فيه اثنينية واجيب بان للبسيط ماهية ووجودا فجاز عروض الامكان لماهيته بالنسبة الى وجودها مع انه لو صح ما ذكر والاقتضى نفي المجعولية عن المركبة ايضا اذ الاحتمالات العقلية اربعة واحد منها وهو ان يكون البسيط مجعولا دون المركب لم يقل به احد لظهور فساده والثلثة الباقية ممكنة وبكل قول وموضع النزاع غير محرر فعند الامام الرازي ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة وزعم الفاضلي العضدي غير هذا وصوب الاقوال كلها فانه بعد ان فسر عوارض الماهية الى ثلثة ما يلحقها من حيث هي هي كالزوجية للاربعة وما يلحقها باعتبار الوجود الخارجي كالحدوث للجسم وما يلحقها باعتبار وجودها الذهني كالكلية والجزئية قال اما الملحقة فنبهوا بعني الحكماء بقولهم ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية انما تلحق لهوية لا الماهية واراد وا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل الموجد وقال

بعضهم وقد

هذا مستنكر في حقه تعالى اذ لا يصح لديه تردد ولا امكان حكمين مختلفين بل مشيئته واختياره عبارة عن تجليه الذاتي والعناية السابقة لايجاد المعدوم او اعدام الموجود وهي احدية التعلق لا تتعلق الا باحد النقيضين وهي نسبة تابعة للعلم لا تتعلق بها لا تابعة لمقتضى العلم تعلقها بها والعلم نسبة تابعة للمعلوم لا تتعلق به الا بما هو عليه في نفسه فلا يمكن غير ما هو المعلوم المراد في نفسه وقوله تعالى لو شاء لهداكم اجمعين معناه ليبين لكم الامر على ما هو عليه في نفسه واما قولهم ان شاء اوجد العالم وان لم يشاء لم يوجد بناء على ان صدق الشرطية لا يقتضي صدق المقدم او امكانه فنقول ان لم يشاء غير صادق بل غير ممكن هذا كلامهم فهم في معنى كون تعالى مختارا موافقون للحكماء واما ما يظهر من قوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل اي ظل الكونين على المكونات ولو شاء لجعله ساكنا ولم يمده من ان الحق لو لم يشاء ايجاد العالم لم يظهره وكان لم ان لا يشاء فلا يظهر فانه يقتضي صدق مقدم الشرطية الثانية وهو خلاف مذهبهم فقد اجيب عنه بان ذكر اما لنفي الايجاب المتوهم للعقول القاصرة واما باعتبار انه سبحانه باعتبار ذاته الاحدية غني عن العالمين فاذا نظر العقل الى غناه وعدم افتقاره لذاته المتقابلات حكم بان لم ان لا يشاء وجود العالم فلم يظهر العالم واما اذا نظر الى علمه الشامل حكم بعدم مشيئته بل بعدم امكانها تنبيهان الاول هل الماهيات الممكنة مجعولة بجعل الجاعل ام لا وفيه اقوال ثلثة الاول انها غير مجعولة مطلقا بسيطة كانت او مركبة فان الانسانية مثلا لو كانت بجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم

تنبيهان في جعل الماهية

تبصرة

العالم بعضه حادث بالحدوث الذاتي وبعضه بالحدوث الزماني

مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون
البسايط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين فالفرق بطلان المجعولية بمعنى جعل
الماهية تلك الماهية منتفية عنها معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ما بتة لها
معا واذا اراد ما هو الحق من كلامهم ان الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع
النظر عن وجودها محتاجة الى الضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج
الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب يشاركان في ثبوت المجعولية بحسب
الوجود والحاجة الى التاثير وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ويقال بان
المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا
صوابا بلا ريب انتهى وما فسر به هولاء الفضلاء وجماعة قول الحكماء ان
الماهية ليست مجعولة موافق لما يحكى عن ابي علي ابن سينا اذ سئل عن هذه
المسئلة وكان ياكل مشمشا فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل جعل
المشمش موجودا انتهى والذي عليه حكماء الاشراق ان الجعل متعلق ابتداء
بنفس الماهية لا بكونها موجودة ثم العقل ينتزع منه كونها هي وكونها
موجودة وتحقيق ذلك انه فرق بين جعل الشيء شيئا وبين جعل الشيء
والماهية ليست مجعولة ايا ما بل مجعولة في ذاتها بمعنى ان نفسها تابع للجاعل
والصحيح ان يقال ايضا ان وجودها تابع كما ان عند من يجعل الاثر الفاعل هو
الاتصاف بالوجود يصح ان يقال جعلها الفاعل متصفا بالاتصاف بالوجود فكما
ان الاثر الاول عنده هو الاتصاف لا بمعنى جعله شيئا بل جعله في نفسه
والاتصاف الاخيرة تترتب عليه كذلك الاثر الاول عند الاشراقيين هو الماهية

لا بمعنى جعلها

مذهب الاشراقيين في الجعل

فان ما هو علة لظهوره مثلا ليس بالحقيقة علة بل لوصف من اوصافه وهو ظهر
كون الماهيات غير مجعولة بمعنى ان كون الانسان انسانا مثلا غير محتاج الى
علة لانها في ما ذكرنا اذ نعني بها انها بذواتها اثر الفاعل وبعد ذلك لا احتاج
الى اثر اخر في كونها هي ونفي الاحتياج اللاحق لا ينافي الاحتياج السابق
انتهى وهو في الحقيقة عين ما حققه ذلك الفاضل وقد قدمنا كلاما في
وجه دفع ما توهموه على الحكماء من انهم يقولون ان الماهيات غير مجعولة

التنبيه الثاني قدرته تعالى عامة لان علة المقدور تمام الامكان الشامل لجميع الممكنات
وتجرده تعالى يستلزم تساوي نسبتها الى جميع المقدورات وهذا معنى قول
المحقق الطوسي في التجريد وعمومية القدرة يستلزم عمومية الصفة قيل وهذا
الدليل مبني على ما هو الحق من ان المعدوم ليس بشيء واما ذاته لا مادة له ولا
صورة والا فعلى قول المعتزلي جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات
ما تغير من تعلق القدرة به وعلى قول الحكيم جاز ان تستعد المادة لحدوث ثم
دون اخر والمخالف في هذا الاصل فرق الفرقة الاولى الفلاسفة حيث منعوا
من صدور الكثير من واحد بلا واسطة وهو العقل الاول عند تعالى الثانية
المجوس حيث قالوا الكواكب المحركة بحركة الافلاك هي المدبرة في موهذا
العالم الثالثة الثنوية حيث قالوا انه لا يقدر على الشر واثبتوا الهين الرابعة
النظامية حيث قالوا انه لا يقدر على فعل القبيح الخامسة البلخية حيث قالوا
انه لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة او معصية او سفه والكل محال
منه نعم العاشرة الجبائية حيث قالوا انه لا يقدر على عين فعل العبد بالعلل
الثلاثة بينه وبين العبد لو اراد احدهما الفعل والاخر العدم فاما ان يقعا
ويجتمع النقيضان او لا يقعا ويرتفعان او يقع احدهما فلا قدرة للاخر

الفصل الرابع في حقيقة العلم

وفي علمه تعالى وفيه مباحث الاول في بيان حقيقة مطلق العلم وما يتعلق بذلك وهي
من المسايل التي وقع الخلاف فيها بين العلماء فمنهم من قال انه بديهي فلا يحتاج
في كشف حقيقته الى حد فان احدنا يعلم كونه عالما ويميزه عن كونه قادرا
ومتحيزا وشاكا ظانا هو من الوجدانيات ولا شيء اظهر من المحسوسات والوجدانيات
وما يميزه الانسان من نفسه فلا يحتاج في ظهوره الى حد بل قيل انه لا يكتسب بحد
لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور وهل العلم بداهته
بديهي او كسبي قولان والامام الرازي على الاول وقد استدل عليه في الملخص
بانا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والارض ووجودنا ووجود الله تعالى والملائكة
ونميز بينه وبين سايل الاحوال النفسانية وذكر ما يتوقف على تصور ماهية العلم
وما يتوقف عليه البديهي ولي ان يكون بديهيا فتصور العلم بديهي واجيب بان
تميزه بين كونه عالما وبين غيره من احوال نفسه انما يقتضي معرفة بوجه ما للعلم
بكنه الحقيقة حتى يستغني عن طلب الحد الشارح لها وكذا الحال في المحسوسات والوجدانيات
فان المعلوم منها الوجه لا كنه الحقيقة وان غير العالم انما يعلم بحصول علم حضوري متعلق
به لا بتصور حقيقة العلم المطلق فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليسوا
متصورين حقيقة العلم المطلق والذي نحاول ان نعلمه غير العلم بتصور حقيقة
العلم المطلق فلا دور ومنشاء عدم الفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن
وبين تصوره والاكثر على ان العلم يحتاج الى حد اورسم يحقق معناه ويميزه
عن غيره فمنهم من فسره بانعقاد النفس على ما هو به مع انتفاء ثبور سكون النفس

في حقيقة العلم

نفي انعقاد العلم

ومنهم من قال هو ما اقتضى سكون النفس ومنهم من قال هو معرفة المعلوم على ما هو به ومنهم من قال هو ما به تتصف الذات بانها عالمة او بانه يصح من الذات احكام الاشياء وافعالها قال بعض المحققين وهذه العبارات وان اختلفت فانها تقتضي ان العلم معنى يقوم بذات العالم فيوجب لها الوصف بانكشاف لها بها الاشياء فهو الامر الذي به يرتفع الانكشاف واورد عليه ان اللازم الاول ليست ظاهرة الدلالة على كون العلم امرا به يرتفع الانكشاف لان نفس الانكشاف يقتضي سكون النفس والرابع بمنزلة قول القائل الحركة ما به يصير الشيء متحركا وهو مع كونه غير معنوي لا يدل ايضا الا على ما يجري مجرى الانكشاف واما الجنس الخامس في جنس تعريف اللوازم بالملزوم فان عند المتكلمين ولذلك يستدلون بكون افعال الله محكمة متقنة على كونه عالما فاذن ليس في هذه الحدود وما يدل ظاهرا على كون العلم علة الانكشاف قلت ويرد على بعضها الدور وعلى بعض خروج علم الله وعلى اخر خروج التصور وعلى الخامس دخول القدرة ان اريد بالمدخل في المحدد وبطلانه ان اريد ما يستقل بالصحة للاحتياج الى القدرة والارادة وعرفه الحكماء بناء على الوجود الذهني بانه حصول صورة الشيء عند العقل وهو بيّن لا يدل الظن والجهل والمركب والتقليد بل الشك والوهم وهو يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع كذا اصطلاح ولا مشاحة ويتجه عليه ما قيل انه ليس من شرط كل ادراك ان يكون بصورة ذهنية فقد يكون بدونها كما في علم الشيء بذاته فانه انما تعقل ذاته بعين صورتها التي بها هي هي وايضا المدرك للصورة الذهنية انما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة اخرى والا لزم التسلسل ولزم مع ذلك ان يجتمع في المحل الواحد صور متساوية في الجهية ويلزم اجتماع

المثلين ويمكن

المثلين ويمكن الجواب بان الذات موجود عيني والصورة موجود ذهني والمحتمل هو اجتماع عينين متماثلين او بان ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل حلول المثلين في محل واحد لا حلول احدهما في الاخر ونحو التعريف بالعلم الحصولي وعلم الشيء بذاته حضوري لا يقال الحضور نسبة لا تتصور الا بين شيئين فكيف يتصور حضور الشيء عند نفسه لانا نقول المغايرة الاعتبارية كافية وقد تأتي الحكماء في تعريف العلم بعبارة اخرى فيقولون العلم صورة المعلوم في القوة العاقلة والمراد واحد فانهم يجعلون العلم هيئة تحصل في نفس العالم لها اضافة الى المعلوم فالموجود في الذهن باعتبار قيامه بالقوة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم والعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وهذه العبارة وان لم تتناول تلك الامور التي تناولتها تلك العبارة لكن اخذ العلم فيها يستلزم الدور وعرفه الاشعري بانه صفة توجب لمحلها وموصوفها تمييزا بين المعاني لا يحتمل متعلق التمييز النقيض وذهب ابو الحسين البصري وجماعة الى انه نفس التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم وعرفوه بانه شعور العالم بالمعلوم وبعبارة اخرى تمييز معنى عند النفس لا يحتمل النقيض واورد عليه ان هذه العلايل اما ان يثبت مع هذه الاضافة التي يسميها الشعور الصور الذهنية فيلزم موافقة الحكماء واما ان لا يثبت مع اسم العلم موضوع لنفس النسبة او الصور التي يلزمها النسبة وذلك بخلف لغوي وكذلك يقال للرعلى راي المتكلمين انه اما ان يثبت مع الاضافة المعنى الذي يقول به المتكلمون ولا يثبت الصور الذهنية ولا

يثبت الذات العالم وذات المعلوم فالنسبة لا يخلو اما ان يكون حاصلة موجودة اولا وعلى الاول يلزم ان لا يثبت العلم الا للموجودات ومن هنا ذهب المعتزلة الى ثبوت المعدوم وحيث الحكم لم يعقلوا بالوجود الذهني وعلى الثاني يلزم تساوي حالة العدم وعدمها وهو محال ولاجل هذه الاختلالات والايرادات اضطرب كلام الشيخ ابي علي بن سينا في حقيقة العلم كما ذكره الرازي في المباحث المشرقية فحين بيّن كون الباري عقلا وعاقلا ومعقولا لا ينتفي كثرة في ذاته فسر العلم بالتجرد التام عن المادة وحيث فسر العلم الذي هو احد مقولات الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث ان ذكر ان تعقل الشيء لذاته ولغير ذاته ليس الا حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم ان العقل البسيط وهو الصادر الاول واجب الوجود ليس عقليته لاجل صورة كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدإ الخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة قال المحقق الشريف واحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والبديهي والنظري فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف

تام تحلل

تام تحلل به العقدة البحث الثاني في تقاسيم العلم الى الاقسام المناسبة لهذا المقام التقسيم الاول العلم اما واجب الوجود لذاته وهو علم الاول بذاته الذي هو عين ذاته وما ممكن بذاته وهو جميع ما عداه وينقسم الى ما هو جوهر وهو علم العقول بذواتها التي هي اعيان ذواتها والى ما هو عرض وهو العلم المكتسب واذا سميتنا الصور الذهنية علوما فتلك الصور من حيث وجودها في الاذهان والعقول مساوية للماهيات المدركات ومن حيث هي كذلك بعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض لانها موجودة في موضوع موجود في الخارج هو الاذهان والعقول وذلك لان ما استدلوا به على الوجود الذهني يدل على وجود الاشياء انفسها في الذهن فانا اذا تصورنا الجوهر مثلا وحكمنا بعدم تناهيه للبرهان فلا يخلو اما ان يكون الصورة الحاصلة من الجوهر في الذهن جوهرا او عرضا فعلى الاول يلزم ان يكون الجوهر الذي هو عرض في الذهن جوهرا في الخارج وعلى الثاني يلزم ان يكون العرض الذي هو جوهر في الذهن عرضا في الخارج وايضا فالمعلوم الموجود خارجا حال وجوده في الذهن ممكن والممكن المذكور حادث ابدا واحتجت المتكلمون على ان الاعدام ثابتة بان المعدوم حال العدم شيء والا لصح ان يقال زيد ليس بشيء حال عدمه وهو باطل وايضا المعدوم ثابت حال العدم والا لما صح ان يقال انه سيوجد وايضا المعدوم ممكن والا لما وجد بعد العدم والممكن ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه لذاته فيكون الشيء حين وجوده ممكنا ان لا يوجد وحين عدمه ممكنا ان يوجد وكل منهما ضد الاخر وهما

وقت نجم

يجد وحده والحاجر في ترتيب الآثار دون الآخر فلا يلزم ان يكون الذهن وجدانيا عند تصور
وثالثا بالفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان الاول لا يوجب اتصاف الذهن بخلاف
الثاني في العلم اما متعلق وهو ما يكون نسبيا الوجود المعلوم في الخارج كعلم
الاول بما عداه اذا تبين بطلانه وهذا العلم كثيرا يقع عليه اسم الرؤية وهي اقوى دلالة على
واما انفعالي وهو ما يكون نسبيا غير وجود المعلوم كعلم ما عدا الاول بما سبق من معلوله انه
عالم بحصول الاثار الفعال ما للعالم وبارتسام صور تحدث في الذات لا الآلات
وهذا العلم كثيرا يكون عين الكثرة وهو افراد الخارجية الذي استفيد وصفها واما انه
ليس احد منها كعلم الذوات العاقلة بانفسها وبالذوات التي لا تتعلق عنها ولا يكون
تعقلها الا بارتسام صورتها فيها الثالث العلم اما تفصيلي وهو ان ينظر الى
اجزاء المعلوم ومراتبه باجزائه بان يلاحظها واحدا بعد واحد واما اجمالي فكل ممكن
يعلم مسبوقية ذاته بالغير فانه بتصور الذات الذي تلك المسبوقية بعينها بادراهي وهذه وهو مشهور
للحواب لانا نعلم بانه قادر عليه والا لكان عالما بقدرته على الجزء فيتصف الكل بالحواب
ثم ليتعذر فيقرر فيلاحظ التفصيلي بلاحظ اجزائه واحدا بعد واحد فوق هذا حال السؤال
اما بسيط هو مبدأ التفاصيل في ثاني الحال وقد اختلف في العلم الاجمالي حتى نفى بعضهم ان لا
فوق المعتزلة ومنهم كثير الاشاعرة ومنهم من قال الخوان العلم الاجمالي ان اشتمل فيها
بالتفصيل امتنع عليه والا فلا الى الثالث في اثبات العلم الله تعالى احد الاشياء

من الحكماء

تعقل الشيء عبارة عن حصول ماهيته في العقل ثم ان امكان مقارنة المعقول المجرد لما هيته
اخر ليس متوقفا على حصول المجرد في العقل لان حصوله في المقارنة فلو توقف امكان المقارنة
عليه كان امكان الشيء متوقفا على وجوده ومتأخرا عنه وانه محال واذا لم يتوقف امكان المقارنة
على وجود المجرد في العقل امكن المقارنة حال كون المجرد موجودا في الخارج والا تصور ذلك
الا بحصوله في العقل وهو خلف وهو عين ما يقوله الحاكم ان العلم الاجمالي ان اشتمل فيها
بالتفصيل امتنع عليه والا فلا الى الثالث في اثبات العلم الله تعالى احد الاشياء

والبعيد

منه الحكماء والصوفية واهل التسلم الا ما نفته عن الفلاسفة لا بعينهم على انه عالم وقد احتج الحكماء على
ذكر بوجهين الاول انه مجرد وكل مجرد فهو عالم بجميع الكليات اذ الجزء عبارة عن كونه بحيث لا يكون
لمادة ولا مقارنا لها مقارنة الصور والاعراض والعلم عبارة عن حضور الماهية المجردة التي المجرد
القائم بذاته وادراكه اما انه مجرد فقد احتج عليه واما ان كل مجرد عالم فلان كل مجرد يصح ان
يكون معقولا لانه يكون بريئا عن الشوائب المادية المانعة عن التعقل وكل ما هو كذلك فانه ان ما
هيته ان تكون معقولة لذاته لتجرده عن المواد التي تصير معقولا فان لم يتعقل كان ذلك من جهة
العاقل وكل ما يصح ان يتعقل يصح ان يتعقل مع غيره لانه كما يصح ان يتعقل فيتعقل فيتعقل يصح ان يتعقل غيره فيصح الحكم عليه
بالامور العامة كالوجود والوحدة والامكان والحكم على شيء بما يقتضي تصور الطرفين معا وكل ما يصح
ان يتعقل مع غيره يصح ان يقارن المادة المجردة والمعقول اذا تعقل عبارة عن حصول ماهيته المعقول في
العقل ويصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا فانه بذاته
فيصح ان يقارنه مطلقا موجودا ذهنيا كان المجرد او خارجيا اذ المقارنة في الفعل ليس شرطا والا
لكانت مقارنته في العقل مشروطة بمقارنة في العقل لان الاخص لا بد ان يكون مشروطا بما يشاركه بالاعم
وح يلزم الدور واذا لم يكن شيء مما حازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج واذا جازت
المقارنة امكن التعقل اذ لا معنى لتعقل الماهية الكلية الا مقارنتها لما في الوجود الخارجي وكل ما هو
ممكن له فهو حاصل له بالفعل وبعبارة اخصر واوضح ان نقول واما ان كل مجرد عالم فلان كل مجرد
يصح ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه ان يتعقل وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يتعقل مع كل واحد
يغايره من المعلومات وكل ما امكن ان يتعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهيته عينه لان

من الحكماء

والبعيد لانا اذا علم الشيء علم لازمه القريب الذي هو معلوله واذا علما معا علم البعيد انه لازم علمها واما يلزم ذلك
اذا علم الشيء الذي هو علة وعلم انه علة الشيء الآخر الذي هو معلوله وعلم انه موجود وعلم انه يلزم من وجود
العلة وجود المعلول فح يعلم وجود المعلول قطعا كما ذكرته مرارا على انه علم بذات العلة التي هي الجاعلة
عندنا والا لدار على ما تبين المعلوم الآخر فلا يلزم المطلوب بعينه ان الذي يلزم من العلم بالمعلول هو العلم
الناقص بالعلة بان يعلم ذات العلة وستيقنها ولو لوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها وحالها
فيرتسمها بالقياس الى الغير واما المتكلمون فقد استدلوا بوجهين الاول انه قادر وكل قادر فهو عالم
لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم وصدور بعض الافعال المتقنة
عن البهائم والغافل على سبيل الندرة لا يدفع حال الغير بصدور الافعال المتقنة عنه ثم فعل الانسان
فعال الكعكبة المتقنة كما نظر في الافلاك والافلاك وتفكر في خلق السموات والارض وما اشتملا عليه من
النظام الغريب والصنع العجيب الذي عجزت عقول الافاضل عن الاحاطة بكنهه وقصرت الاوهام والاحلام وآيات الشمس
والقمر والنجوم المسخرات والفصول الاربعة لاختلاف الليل والنهار وما فيهما من العجائب ظاهر لكل ناظر في
علم التشريح ولذلك قال في انكم افلاسفون وكل من فعل الفعل المحكم المتقن فهو عالم الضرورة
كما بينه عليه الجزم بعلم صدور عنه كتابة متقنة عن الكاتب ما معان دقيقة واما صدور
البيوت المسدسة عن النحل والتي نبه عنها الخداق من اصابع الانسان واختيار الاشكال المصدورة بيوت
العنكبوت عنها مستدركة على ما ذكرناه من ان كل عاجز عن شيء لا يجوز ان يكون ذلك الشيء صادرا عنه والدليل
الذي جاء به لهما كما قال يتم شاته واذا اوحى ربك الى النحل الى آخر الآية في ان علم انه عالم يتم المقدمات

في ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول الى الآخر الرابع

كلها الكمّ والواجب والممتنع وذكر لان المدرج للصفات فانه والمتصف للمعلومية وان المعلومية ما هو منسوب اليها
الى الكل سواء واستدل عليه بحكمه على عموم علم بالدليل الثاني المذكور والاتيان به فورد خالف في هذا
الاصل فرق فالدهري عالم لانه لا علم نسبة لانه لا ذات الا بسيط شيء ولا متغاير بين الشيء ونفسه
واجيب بان التغاير اعتباري كما في وجود الفلاسفة انه لا شيء اصلا والا علم نسبة وبين
امتناعه ومن الفرق من قال تتعلم لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته والا لزم ان يكون في ذاته
كثرة لا تتناهي ويجاب بان العلم واحد والكثرة انما هو في الاضافات والتعلقات ومنها
من قال تتعلم لا يعلم الجزئيات المتغيرة وهو جمهور الفلاسفة لانه اما ان يتغير العلم فتغيره
ويلزم التغير في الذات اولا ويلزم الجهل والجواب من وجهين احدهما ان التغير انما هو
في الاضافات لان العلم اما اضافة محضة هي التعلق او صفة ذات اضافة وعلى التقديرين
لا يلزم التغير في صفة حقيقية بل في مراعاتي وعلم بالحادث يكون قبله ومعه
وبعده والتغير في الاضافة لا يوجب التغير في كل من المضافين اعني العلم والمعلوم بل
تغير احدهما وهو المعلوم وثانيهما وهو لمشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة ان العلم
بان الشيء والعلم بانه سيوجد واحد فعلم تعالى في الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال
عين علمه بها في زمان وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول
الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه هذا مستمرا لما غفلة ومريد له
وانما يحتاج احدنا الى علم اخر مجدد يعلم به انه دخل الآن بطريان الغفلة عن
العلم الاول والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة وذكر العلامة الرباني الشيخ ميثم البحراني
ما صورته من جمع بين القول بان الله عالم بالحوادث قبل حدوثها والقول بانه
تعالى لا يتغير

نقل قول ابن ميثم

الحقيقة على ما ذكره بعض الفضلاء مأخوذ من قول الحكماء علمه تعالى زماني كعلم
احدنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث
منها في ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضيا او مستقبلا
واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان فلا يكون بمقارنة حال وماض ومستقبل فان هذه صفة
عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي
زمان هو قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه
ازليا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه
لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فانه تعالى عالم عندهم بجميع الحوادث
الجزئية وازمنتها الواقعة فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في
الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل بالعلم بها علما
شاملا متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا لا يدل الدهر وتوضيحه انه تعالى
لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس فيها بالقياس
قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم
يتصف الزمان بالقياس اليه بالماضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى
جميع الازمنة سواء والموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في
وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو
عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها
بحسب وصافه الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون
ثابتا مستمرا

نقل قول ابن ميثم

تعالى لا يتغير في ذاته ولا صفاته يلزم ان يقول ان العلم بان الشيء سيوجد هو
نفس العلم بوجوده اذا وجد لئلا ينتقض احد قوليه وان التحقيق فيه ان معنى قولنا
الشيء سيوجد هو ان الشيء ليس بموجود الآن وانه يصير موجودا في الزمان المستقبل
والعلم به يشتمل على العلم بعدم الشيء مقيدا بالزمان الحاضر ووجوده مقيدا بالزمان
المستقبل ووجود الشيء من غير ملاحظة قيد جزء من هذا المجموع ولا شك ان
ماهية المجموع لا تكون ماهية افراده بعينها انتهى قلت ما حققه من الفرق تقدم
فيما ابو الحسين البصري فانه انكر ان علما بانه وجد عين علم بانه سيوجد محتجا
بوجوه منها بان حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه واقع بالضرورة فالعلم باحدهما
غير العلم بالآخر لاختلاف المتعلقين ومنها ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع
وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما ومنها
انه يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم
يشعر به قبله اصلا وبالعكس كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به في اوانه
والتزم ابو الحسين وقوع التغير في علم الباري بالمتغيرات وجوز كونه محلا
للحوادث وزعم انه تعالى يكون عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث
العلم لها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم اخر ورد عليه
بانه يلزم منه ان لا يكون الباري سبحانه في الازل عالما باحوال وجودات
الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه وما ذهبت اليه مشايخ المعتزلة في

نقل قول ابي الحسين

تعالى لا يتغير في ذاته ولا صفاته يلزم ان يقول ان العلم بان الشيء سيوجد هو
نفس العلم بوجوده اذا وجد لئلا ينتقض احد قوليه وان التحقيق فيه ان معنى قولنا
الشيء سيوجد هو ان الشيء ليس بموجود الآن وانه يصير موجودا في الزمان المستقبل
والعلم به يشتمل على العلم بعدم الشيء مقيدا بالزمان الحاضر ووجوده مقيدا بالزمان
المستقبل ووجود الشيء من غير ملاحظة قيد جزء من هذا المجموع ولا شك ان
ماهية المجموع لا تكون ماهية افراده بعينها انتهى قلت ما حققه من الفرق تقدم
فيما ابو الحسين البصري فانه انكر ان علما بانه وجد عين علم بانه سيوجد محتجا
بوجوه منها بان حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه واقع بالضرورة فالعلم باحدهما
غير العلم بالآخر لاختلاف المتعلقين ومنها ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع
وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما ومنها
انه يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم
يشعر به قبله اصلا وبالعكس كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به في اوانه
والتزم ابو الحسين وقوع التغير في علم الباري بالمتغيرات وجوز كونه محلا
للحوادث وزعم انه تعالى يكون عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث
العلم لها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم اخر ورد عليه
بانه يلزم منه ان لا يكون الباري سبحانه في الازل عالما باحوال وجودات
الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه وما ذهبت اليه مشايخ المعتزلة في

اعتراض المحقق على الحكماء

ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال المحقق قطب الدين الرازي في شرح
الاشارات وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم
من ان علمه تعالى محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق
بها من الاحوال الكيفية وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ينافي ما توهموه قلت قد اعترض المحقق الطوسي في الفصول النصيرية على الحكماء
بما صورته انتم مع اذعانكم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا فانهم زعموا ان العلم
بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بتوسط
او بغير توسط واذعوا ايضا انتفاء علمه بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستدلاله
بالتغير في صفاته الحقيقية فان الجزئيات معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم
المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجاؤوا مرة الى تخصيص لقاعدة العقلية بسبب
مانع هو التغير كما هو دأب ارباب النظر انتهى فانهم يخصصون قواعدهم
بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية انتهى وهذا الاعتراض
مبني على التوهم المذكور والقول ما ذكره المحقق القطبي قدس سره من كلام
العلامة الرباني الشيخ كمال الدين ميثم البحراني فانه بعد ان ذكر نحوا من ذلك قال
وهذا هو المعتبر عنه بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي والمراد بكلي السموات
التي هي جامع الازمنة والامكنة كلها كطي السجل للكتب فان الباري للسجل
يتعلق نظره بحرف حرف على الولاء ويغيب عنه ما تقدم نظره اليه واحاط
عنه اما الذي بيده السجل مطويا يكون نسبته الى جميع الجزئيات نسبة واحدة

اعتراض المحقق على الحكماء

ثابتا مستمرا

ولا يفوته شيء منها فلا يسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض
ولا رطب ولا يابس الا وجميعها مثبت عنده في الكتاب المبين الذي هو فقر
الوجود من كل شيء مما مضى او حضر او يستقبل على اي وجه كان الباب الخامس
في بيان ان علمه وسايز صفاته موجود قبل وجود متعلقاتها وهذه مسئلة ربط
الحادث بالقديم وهي مسئلة غامضة تاهت فيها الانظار وحارت فيها
الافكار ولصعوبة هذه المسئلة وغموضها لم رايت فيها اهل البيت ع الا
بكلام مجمل مما راوا من قصور الافهام عن ادراكها تفصيلا فقد روى الكليني
عن جعفر بن محمد بن زياد قال كتبت الى الرجل ان مواليك اختلفوا في العلم فقال
بعضهم لم يزل الله عالما قبل فعل الاشياء وقال بعضهم لا نقول لم يزل الله عالما
لان معنى يعلم يفعل فان اثبتنا العلم فقد اثبتنا في الازل معه شيئا فان
رايت جعلني الله فداك ان تعلمني من ذلك ما اقف عليه ولا اجوزه فكتب
بخطه لم يزل الله عالما تبارك وتعالى ذكره وقد اختلف الحكماء والصوفية
والمتكلمون غاية الخلاف فبعض المتاخرين من اهل الكشف والذوق من
الحكماء وهم الاشراقيون قالوا ان علم نور الانوار الواجب لذاته هو كونه
نورا لذاته وظاهرا لذاته فانه الظهور المجرد والفعل من خاصية النور
فانه فياض لذاته لذاته وهو لما هو بهذه نور بنفسه وكمال ظهوره لكل
شيء دونه ولا يمكن ان يقصره ولا يقاومه شيء فان كل قهر وقوة وسطوة
وكمال في الوجود فهو مستفاد منه مبدؤ كل بادٍ واليه آوبة كل

ايب وعلم

آيب وعلم بالاشياء الموجودة هو كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الاشراقي اما
بانفسها كاعيان الموجودات من المجردات والماديات وصورها الثابتة في بعض
الاجسام كالفلكيات واما لا بنفسها بل يكون ظاهرة حاضرة له بتعلقاتها التي هي
مواقع الشعور المستمر للدبرات العلوية الفلكية فان الحوادث الماضية والمستقبلة
الثابتة صورها في النفوس المدبرة للاجرام الفلكية حاضرة وظاهرة له فان الاحاطة
الاشراقية الظهورية متى ما كانت على حامل تلك الصور فيكون ايضا له على تلك الصورة
وكذا اذا كان في المبادي العقلية فتكون ظاهرة وحاضرة له فالاحاطة الاشراقية
عامة له وللمبادي العقلية فرجع حاصل علمه الى ظهوره له ذاته لذاته وظهور الاشياء
له كيف كان والظهور اضافة لا تقال الا بين شيئين او اكثر واذا كان مدركا
لجميع الاشياء بالحضور والاحاطة الاشراقية التي هي اشد واقوى من كل ادراك وهو
اشرف انحاء الادراك لا بصورة ومثال فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض
فانه لا يحجبه شيء عن شيء وتعدد الاضافات المحضة العقلية التي الى الاشياء الكثيرة
لا يقتضي تكثرا في ذاته تعم فانه اذا علم بالظهور الاشراقي صورة زيد الموجود كان
له اضافة مبدئية اليه فاذا بطلت صورة زيد بطلت تلك الاضافة المبدئية التي له
اليه ولا يلزم من بطلانها تغيرا في نفسه فان تغير الاضافات المحضة لا يلزم منها
تغير المضاف اليه فانه بانتقال ما على يميننا الى يسارنا تتغير اضافتنا اليه دوننا
تغير ذاتنا في نفسها وكذا الكلام في العلم بالاشياء الزمانية لا يلزم من تغيرها
تغير علمه لان علمه بها بالاشراق والحضور ووجه الاشدية التي ذكروها ان

وجود الموجودات فعلمه بانها معلولة لوجودها وتحقيق هذا الانطواء على ما
ذهبوا اليه انه تعم اذا علم انه هو الوجود المحض وبنبوع الموجودات على ترتيبها
فيعلم انه ذاته مبدأ لها فينطوي عليها في علمه بذاته واذا لم يعلم نفسه مبدأ لها فلم
كان يعلم نفسه على ما هي عليه وحينئذ يلزم ان يكون العلم بالكل منطويا تحت علم
بذاته من غير لزوم كثرة في علمه وذاته فكلام فاسد لا طايل تحته فان علم
سلبي عند هذا القايل فكيف يندرج العلم بالاشياء على كثرتها واختلافها
الى اضافات متعددة في السلب الذي يلزم منه اضافة واحدة فان التجرد
عن المادة سلبي وعدم الغيبة ايضا سلبي اذ لا يجوز ان يعني به الحضور لانه
لا يحضر لشيء عنده ذاته فان قيل يندرج العلم بالاشياء في السلب كاندراج
السلوب الغير المتناهية من سلب الجسمية والعرضية وغيرها في سلب الامكان
عنه قلنا ذاك امر اعتباري وعلم بالاشياء امر تحقيقي فكيف يقاس عليه
سلمنا لكن العلم بالملزوم مع العلم باللزوم فعلا وقوة فكيف يكون علم بذاته
بالفعل وبلازمه بالقوة وانقول قد نقل عن المشايين طريقان الاولى منهما حكيناه
من الدليل الاول من دليليهما الذين على اثبات علم تعم وفيه انه يلزم
ان يكون محلا للصور المغايرة له وقد نقل عنهم الاعتذار بما لا يدفع محذور
كما سنبينه عليه الثانية ما حكاه صاحب الاشراق عنهم هربا مما لزم الطايفة
الاولى وهذه الطريقة انما تدل على انه عالم بلوازمه ذاته على سبيل
الاجمال مع ان اللوازم كثيرة وعلمه بذاته غير علمه بها وبكل واحد منها
ويكون علمه بها تبعا لعلمه بذاته ويلزم في ذاته تعدد وكثرة بحسب

حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لها حصول
للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان واما اهل النظر والاستدلال
منهم وهم المشاؤن واتباعهم فقد حكي عنهم صاحب الاشراق بما حاصله انهم قالوا علمه
الواجب ليس زايدا عليه اذ لو زاد عليه والعلم عندهم عبارة عن حصول صورة المعلوم
في العالم لكثر ذاته المفتسة بل هو عبارة عن عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة
وان وجود الاشياء غير علمه بها ورده بان الواجب لذاته اذا علم ذاته وكان علمه
بذاته سبب وجود الاشياء فان علم تم لزم من ذلك العلم الاشياء فيلزم تقدم العلم
بالاشياء على وجودها الوجوب تقدم العلة على المعلول بالذات وعلى عدم الغيبة
عن الاشياء ايضا لان عدم الغيبة عن الاشياء انما يكون بعد تحققها ووجودها
لا يستحالة ان يكون عدم الغيبة عنها حال عدمها مطلقا على ما لا يخفى او عدمها في
الخارج ووجودها في ذاته تعالى تفاديا من لزوم الكثرة فنعين ان يكون حال
وجودها في الخارج لكن العلم بالاشياء عبارة عن عدم الغيبة عنها فيلزم تقدم عدم
الغيبة عنها بالذات لا يقال لم لا نعلم بالاشياء عبارة عن عدم الغيبة عنها
ليلزم تقدم الشيء على نفسه بل هو عبارة عن عدم الغيبة عن ذاته لان علم بذاته
هو علمه بمعلوله لانا نقول كما ان معلوله غير ذاته فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته
لوجوب مغايرة العلم باحد المتغايرين للعلم بالاخر فكما ان علمه بذاته عدم غيبته
عنها فكذلك علمه بالاشياء هو عدم غيبته عنها واما قيل ان علمه بلازمه اعني
الاشياء ينطوي في علمه بذاته هربا من القول بوجود الصور في ذاته تعم فان
علمه بذاته اذا كان هو ذاته فعلمه بلوازمه هو ذاته ايضا واذا كانت ذاته علة

اللوازم المكثرة فعند الاشراقيين ان علمه تعالى بالاشياء مع الاشياء وان اضافة علمه بعينه اضافة فاعليته وان معلومية الشيء ليس الا حضوره وانه الموجودة عند العالم وقبل الوجود لا حضور ولا علم وعند المشائين علمه تعالى بالاشياء متقدم عليها وهو فاعل بالعناية والعناية عندهم هي احاطة علمه الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام يعني ان علمه تعالى باحوال الممكنات على ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذي استند اليه وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة ولا يتوقف على سبب يتم لوجودها على الآلات والادوات فنجد علمنا بافعالنا ولذلك يتخلف صدورها عنا عن علمنا واما علمه تعالى بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا وفي كل من قولي الاشراقيين والمشائين اشكال اما قول الاشراقيين بان علمه تعالى بحضور الاشياء لنفسها فيشكل في العلم بالمعدومات واحوالها خصوصا الممتنعات فان القول بحضورها لنفسها لا يخفى ما فيه اذ لا حقايق لها ثابتة حتى يتصور حضورها واما قول المشائين فقد ابطل صاحب الاشراق الطريقة التي حكاها عنهم وهي الطريق الثانية واما الطريقة الاولى فقال انهم ذهبوا الى ان عالميته بالاشياء بتقرر صورها العقلية وان تسام رسومها الادراكية في ذاته تعالى وانه قد اعتذروا عن ذلك بان تلك الصور وان كانت اعراضا قايمة بذاته الا انها ليست بصفاته وذاته لا تنفعل عنها ولا تستكمل بها لانها هي الآلات وهي عن سبيل اللوازم المتاخرة والانارة لا تستحيل الصفاتية والاضافية لانحكاكثرتها

لانها

لا بصورة ومثال حالة فينا ولا شك ان حصول الشيء لعلته الفاعلية ليس بدون حصوله لعلته القابلية واذا كان الامر كذلك لزم ان يكون الذات العاقلة لذاتها عاقلة لجميع معلولاتها الذاتية وحاصلة لها من غير ان تحل فيه واذا عرفت ذلك فاعلم ان الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته تغاير بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته في الوجود فكذلك لا تغاير بين وجود المعقول الاول وبين تعقل الواجب له لان ذاته لما كانت علة لذات المعلول الاول فتعقله لذاته علة لتعقل معلوله الاول وكان اتحاد العلتين في الوجود وهما ذات الواجب وعقله لذاته علة لاتحاد معلولهما في الوجود اعني المعلول الاول وتعقل الواجب له اللذين هما شيء واحد في الوجود وان تغايرا اعتبارا وح يكون تعقل الواجب لذاته انه المعلول الاول نفس وجوده من غير ان يحتاج الى صورة مستفادة تحل ذاته تعالى وقد عرفت ان كل مجرد يعقل ذاته وغيره من المجردات والجواهر العقلية تعقل ما ليست معلولات لها لحصول صورها فيها وتعقل الواجب لذاته يتم جميع صور الموجودات الكثيرة والجزئية حاصلة فيها والواجب لذاته علة لجميعها فهو يعقل تلك الجواهر العقلية مع الصور التي فيها لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وبهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض ثم قال واذا احتقنت هذا الاصل وبسطته ظهر لك كيفية لحاظه تعالى بجميع

الموجودات الحلية

الموجودات الكلية والجزئية وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وما ذكره هذا المحقق قدس سره وان كان هو التحقيق من جهة انه ليس من شرط كل ادراك ان يكون بصورة ذهنية وذلك لان كل عاقل انما يعقل نفسه بعين صورتها وايضا المدرك للصورة الذهنية انما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة اخرى والا تسلسل ولزم مع ذلك ان يجتمع في المحل الواحد صور متساوية في الماهية مختلفة بالعدد فقط وذلك محال ويندفع بهر محذور كون الشيء فاعلا وقابلا وكونه موصوفا بصفات حقيقية غير اضافية ولا سلبية وان يكون محلا لمعلومات كثيرة ممكنة ومحذور المثل لا قائل بطونية اللازم من القول بقيام الصور بذواتها كما هو مذهب قائل بطون الا انه قد فات عنه قدس سره تحقيق علمه بالاشياء وقبل كونها مع انه شيد لم يعلم الاشياء قبل وجودها كما هو قول المتكلمين واهل البيت عليهم السلام واحاديثهم في ذلك مستفيضة منها ما رواه محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالما بما يكون فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه وكتب اليوب بن نوح الى ابي الحسن عليه السلام يسأله عن الله عز وجل كان يعلم الاشياء قبل ان خلقها كيف علمها ولم يعلم ذلك حتى خلقها واراد خلقها وتكوينها فعلم ما خلق عند ما خلق وما كون عند ما كون فوقع بخطره لم يزل الله عالما بالاشياء قبل ان يخلق الاشياء كعلمه بالاشياء بعد ما خلق الاشياء وبعض المتاخرين من المتصوفة بعد ان نقل عن بعض الحكماء من المتاخرين واظنه عنى به المحقق

لا انها لا تتغاير عند السيد والمسبب وكثرة نسب الواحد والاثنين والثلثة وما عدها فلا تكثر بها وحدة الذات بكل الاقسام وحدة الواحد كونه مبدأ للاعداد الغير المتناهية اذ النسب يجمعها الكثرة في وحدة وهذا المنع لا يخلو عن تعسف وقد تقدم وقد سمع المحقق الطوسي في شرح الاشارات على ما نقل عنه وعلى الشيخ ابي علي سينا انه تحير في كيفية علمه تعالى لانه كان يعتقد ان بالصور وقال ان تلك الصور لا يجوز ان تكون في ذاته لئلا تكثر ذاته فتحل جهاتها في بعض الموجودات او انها قال انها في صقع الربوبية ولا افهم هذا الصقع وقال بعد ما نفى ذات الحق لا يلزم تكثرها خارجة عنه لا حقيقة واما المحقق الطوسي فقد اختار في شرح الاشارات طريقا موافقا لما ذكرناه الا انه اثبت الصور في الجواهر العقلية ومخصص ما ذكرناه ان كل عاقل لا يتعقل واذا كان ذاته الصور غير صور ذاته الذهنية وهو كذلك لانه يتعقل واذا كان كذلك

الامور

لا ما يصدر عن ذاته الا صور ذاته الذهنية وهو هو كذلك لانه يتعقل واذا كان كذلك فانا نتعقل ان الصور الفائضة عنا انما تدركها ونستحضرها بصور مثالية تدركها عند ما نعقل ومع ذلك فانا نعقلها بانها انا لا بصورة اخرى والا لزم ما لزم فاذا كانت تدرك تلك الصور بذاتها كما تدرك غيرها مع انها الصور عن الاب وكذلك الغير فالواجب لذاته وهو الذي صدر عنه كل الموجودات منه غير منكر ان الغير اولا ان لا يتعقل واذا كان الغير ذاته المقدسة فليس في شرح كل تعقل ان يكون المدرك محلا للصور فقد عرف ان كل واحد منا يدرك ذاته والاشياء الحاضرة له

المعدوم او اعدام الموجود وارادته عبارة عن تجليه لايجاد المعدوم فالمشيئة
اعم من الارادة ومن تتبع مواضع استعمال المشيئة والارادة في القرآن يعلم
ذلك وان كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الاخر ولا فرق بينهما فيها
انتهى وقد سئل العالم عن كيف علم الله قال علم وشاء واراد وقدر
وقضى وامضى فامضى ما قضى وقضى ما قدر وقدر ما اراد وساق
الكلام الى ان قال فالعلم بالمعلوم قبل كونه والمشيئة في المشاء قبل عينه والارادة
في المراد قبل قيامه والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها
عيانا ووقتا والقضاء بالامضاء هو المبرم من المفعولات ذوات الاجسام
المدركات بالحواس من ذي لون وريح ووزن وكيل ومادب ودرج من
انس وجن وطير وسباع وغير ذلك مما يدرك بالحواس فلله تعالى فيه
البداء لا عين له فاذا اوقع العين المفهوم المدرك فلا بداء والله يفعل
ما يشاء فبالعلم علم الاشياء قبل كونها وبالمشيئة عرف صفاتها وحدودها
وانشاءها قبل اظهارها وبالارادة ميز انفسها في الوانها وصفاتها و
بالتقدير قدر اقواتها وعرف اوقاتها واخرها وبالقضاء ابان للناس لما
كنها ودلهم عليها وبالامضاء شرح عللها وابان امرها وذلك تقدير العزيز
العليم قيل والفرق بين المشيئة والارادة بالكلية والجزئية وكذا بين
العلم والمشيئة وكذا بين القدرة والارادة فان الارادة قد تتعلق
ببقاء شيء على عدة مبتدة الاصلية خاتمة العلم بما ينبغي ان يكون عليه
الوجود حتى

المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا
للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك
منه تاثير ودخل في وجوده كونه محلا له وفسر القاضي الكسب بان ذات
الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة ومعصية صفتان واقعتان بقدرة
العبد وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائيني ان الفعل نفسه واقع بقدرة
الله وقدرة العبد معا وقال الجهم بن صفوان ان لا موثر في الوجود الا الله
وان العبد ليس له فعل اصلا لا احداثا ولا كسبا وقال اهل الحق ان
العبد فاعل لافعاله الصادرة عنه وان له قدرة مستقلة في ايقاع الفعل
وعند ابي الحسين ان العلم بذلك ضروري واختاره المحقق الطوسي والعلامة
وقيل انه كسبي واختاره الاشاعرة بوجوه منها انه متى كانت قدرة العبد
وارادته من الله تعالى وكان بعد مما يمتنع الفعل وبوجودها يجب فالافعال
من الله تعالى لكن المقدم حق كما هو ظاهر والخصم يعترف بانه قائل بمثله
واما بيان الشرطية فلانهما سببان في صدور الفعل لا يتخلف عنهما
وهما صادران من الله تعالى فيكون تعالى فاعلا للسبب وفاعل السبب فاعل
المسبب وبيانه ان الافعال الصادرة من العبد معلومة لله تعالى
لانه تعالى يعلم كل معلوم وكل معلوم له تعالى يجب وقوعه والا لزم انقلاب
علم جهلا فلا تتعلق قدرة العبد بها فانها انما تتعلق بالممكن واذا
كان الترك ممتنعا والفعل ليس من العبد يكون العبد مجبورا
والفعل صادرا منه تعالى وهو المطلوب ومنها انه لو كان العبد

موجدا لافعاله

الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام المسمى عندهم بالعناية
التي هي مبدا لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها
تسمية الفلاسفة العلم بالقضاء والقدر عندهم عبارة عن خروجها الى الوجود
العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء وعند الاشاعرة القضاء
عبارة عن ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال
والارادة عندهم غير العلم والقدر هو ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير
معين في ذواتها واحوالها ومنهم من قال القضاء هو وجود جميع الموجودات
في اللوح المحفوظ اجمالا والقدر هو تفصيل قضائه السابق بايجادها في المواد
الخارجية واحدا بعد واحد في وقت تعلق العلم الازلي به ومن ذلك نشا
الاختلاف بين العلماء في الافعال الصادرة عن العباد فذهبت الحكماء الى
ان تلك الافعال انما تصدر عنهم على سبيل الايجاب لان الافعال واقعة
بقدرة خلقها الله تعالى في العبد اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع
الموانع وواقفهم امام الحرمين وفي الحقيقة قول الحكماء موافق لمذهب العدلية
كما يجيء بعنوان ان الله تعالى يوجد في العبد القدرة والارادة وهما يوجبان
الفعل والمقدور والعبد يفعل ولا يمكنه الترك ويترك ولم يمكنه الفعل
وذهب ابو الحسن الاشعري واتباعه الى ان الله تعالى هو المحدث
للافعال وليس لقدرة العبد تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان
يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله

بل متلبسة بصفة الحجرة فاذ ظهور احكام واثار الاسم الظاهر فيه مجردة وكما لا له
وان كان بالنسبة الى من لا يليه مذمتة ونقصانا وعدم ظهورها والخلل فيه
بالعكس والمشيئة وان كانت احدية التعلق فهي تابعة للعلم لا تتعلق الا بما
يقتضي العلم تعلقها به والعلم تابع للمعلوم لا يتعلق به الا على ما هو عليه في نفسه
وليس للعلم اثر في المعلوم وليس لله سبحانه الا افاضة الوجود على العبد وعلى
احواله والحكم بخصوصية كل حكم واثر له من حيث عينه الثابتة لا ايجاد حكم واثر
لا تقتضيه عينه والتجلي لا يكون الا بصورة يقتضيها استعداد العبد فمن كانت
عينه مومنة حال ثبوتها في حضرة الغيب وحال كونها موصوفة بالعدم بالنسبة
الى الخارج فهو بظهر مومنا حال وجوده وقد علم الله ذلك منه لانه هكذا يكون
فلذلك قال وهو اعلم بالمهتدين ومن كان كافرا او عاصيا او منافقا فهو بظهر تلك
الصفات والحكم بما يعلمهم الا بما تقتضي اعيانهم باستعدادها وقبولها اذ خيرا
فخير وان شرا فشر فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد ذلك فلا يلومن الا
نفسه وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون فلله الحجة البالغة على خلقه
في اعطائهم ما يشقيهم من الكفر والمعاصي لانه لا يعطيهم الا ما طلبوا منه
بلسان استعدادهم فما فاق عليهم ما فاض عليهم الا من غير اقتضاء فابقاهم
واستعدادهم ذلك وتحقيق المقام ان الحقايق التي تلك الاعيان الثابتة
في حضرة العلم صورة معلومية ثابتة نسب ذاتية وشئون غيبية مستجنة في غيب الذات
قبل تعلق العلم بها لا صورها يتميز بها لا في العلم ولا في الاعتقاد والاعيان الثابتة

لم يفعل اذ صدق الشرطية لا تقتضي صدق المقدم او امكانه وان كان عين
الممكن قابلا للشيء ونقيضه في حكم دليل العقل وذلك لان العقل قاصر عن
ادراك ما عليه الامر في نفسه فاني الحكمين المعقولين وقع فذلك الحكم هو
الذي عليه الممكن في حال ثبوته في المرتبة العلمية وكذلك اذا اعتبرته سبحانه
باعتبار ذاته الاحدية غني عن العالمين فاذا نظر العقل الى غناه وعدم
اقتضائه لذا ته احد المتقابلات حكم له بان لا شيء وجود العالم واما اذا نظر
الى علمه الشامل حكم بعدم مشيئته بل بعدم امكانها وبهذا البيان والتحقيق
يحصل الجواب عن ما سالني عنه عمدة الفضلاء الاخوان في الدين وتاج الاجلاء
طلاب اليقين المتزه عن الشين مولانا الشيخ حسين ادام الله فضله وكثر
في العلماء مثله وصورة سوال المرء راء الله عنه شرما فاه وبرأ ما نقول اذا كان
متعلق المشيئة واحدا والمشيئة ما حكمت الا بعد العلم بالشيء على ما هو عليه في
نفس الامر والمهيات كلها غير مجعولة بل هي صور الاسماء الالهية كما تقرر عند
اهل الله وليس لله الا ايجاد ذاتي في الاعيان فهذا بعارض الاختيار بالنسبة
لله وينفي تاثير المشيئة في المشيئ وقول من اراد النفصي بان نسبة الاختيار
للحق سبحانه انما هو من حيث ما هو الممكن عليه من قبول الحكمين عقلا لا ما عليه الحق
سبحانه فان مشيئته احدية التعلق لا يبرد العلة ولا يبرى العلة فان كون
الممكن بحيث يكون قابلا للحكمين انما هو من جهة فقره الذاتي وذوره الطبيعي
انتهى وهو يشعر بفضله وغزارة علمه كما هو كذلك وتقرير الجواب ان

الذي يفيد الوجوب الآتية كلها فالفيض الاقدس وهو عبارة عن التجلي الذاتي الحق
لوجوب الاشياء واستعداداتها في حضرة العلم صور شئونه المستجنة في غيب هويته انه لا تحلل
الارادة واختيار بل الايجاب المحض فليس لاحد ان يقول ارب لم جعلتني كذلك والفيض المقدس عبارة
عن التجليات الاسمائية الموجبة لظهور ما تقتضيه استعداداتها الاعيانية في الخارج فالفيض المقدس مترتب
على الفيض الاقدس وقد تقدم ايضا ان لله تعالى عنايتين احدهما بحسب مقتضى الاقدس والاخرى بحسب
فيض المقدس قال الفاضل القيصري في شرح الفصوص النبوي اعلم ان العناية الالهية
من وجه تنقسم على قسمين قسم تقتضيها الاعيان الثابتة باستعدادها فتكون العناية تبعا
لها وقسم تقتضيها الذات الالهية لا العين الثابتة وان كان الكل راجعا اليها
اما الاول فهو بحسب فيض المقدس المترتب على فيض الاقدس الجاعل لها
ولاستعداداتها فهذه العناية متبوعة اذ الفيض الاقدس ايضا ترتب عليها
وفي النقل العزيزي العلم الالهي تابع للمعلوم والقضاء والقدر الذي هو التوقيت
والارادة والمشيئة كلها تابعة للقدر اي المقدور واذ القدر بمعنى التوقيت تابع
كما مر آنفا لها هو المشهور من ان الارادة مخصصة والمشيئة والعناية
الالهية مقتضية امرا ما مجعول بالمشيئة والارادة الذاتية لا الاسمائية
انتهى هذا كلام الصوفية وليس للجبر الذي لزم الاشعري فيه قدم نعم
اذا كانت المشيئة عندهم احدية التعلق لم يبق عندهم اثبات الاختيار
لله سبحانه بالمعنى الذي يقول به المتكلمون وهو ان شاء فعل وان شاء
ترك بل بالمعنى الذي نقلناه سابقا عنهم وهو انه ان شاء فعل وان لم يشأ

نقول ان اراد دام ظله بقوله فهذا لا يعارض الاختيار بالنسبة لله الاختيار بمعنى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل كما يقوله المتكلمون فالامر كذلك الا انه ليس من هب الصوفية حتى يرد عليهم وان اراد انه يعارض الاختيار مطلقاً حتى بالمعنى الذي يقوله الصوفي والحكيم ايضا وهو انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فليس الامر كذلك لما قدمناه من ان صدق الشرطية لا يقتضي صدق المقدم او امكانه وقوله دام ظله ينفي تاثير المشيئ في الشيئ غير وارد على الصوفية ايضا فافهم فايلوذ بانه ليس للاسكندانه الا افاضة الوجود على العبد وعلى احواله لا ايجاد حكم او اثر لا تقتضيه عينه واما قول من اراد التقضي بان نسبة الاختيار للحق سبحانه انما هو من حيث ما الممكن عليه من قبوله الحكمين عقلاً لا ما عليه الحق سبحانه فان مشيئته احدية التعلق فان ما اراد به التقضي عن ما يرد عليه من الامور التي ظاهرها خلاف مذهبهم مثل قولهم لو شاء لهداكم كما هو مذهب المتكلمين فنبه قد اشتهر بين اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وفي الخبر عنه حاكياً عنه تعالى من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليتخذ ربا سواي وعنه ان تؤمن بالقدر خيره وشره واختر ان الايمان لا يتم الا به فقد يقال فما معنى انكار المعتزلة ان افعال العباد واقعة بقضاء الله وقدره فنقول القضاء والقدر رجاء الجهاني منها الخبر في قوله فقضاهن سبع سموات وقوله وقدر فيها اقواتها اي خلقهن وجعلها

ومنها الايجاب

ومنها الايجاب والالزام كقوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى قدرنا انه لمن المرسلين ومنها الاعلام والتبيين كقوله وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين وقوله الا امرأته قدرنا انها لمن الغابرين والعدد يذكر في الفرق الاول في افعال العباد ويقولون ان كان المراد ان الحوادث بقضاء الله وقدره بمعنى خلقها الصحيح في افعال العباد لانه يلزم منه كونها محاولة له وموجع لانه تعالى خلق الطاعة والمعصية لحفظ اللوم عن العاصي ولم يتحقق الطائع ثوابا عاملا واما في افعاله تعالى فصحيح وامّا القضاء والقدر بالمعنيين الاخيرين فلا ينكره منهما بعاقل يعتد بها بالمعنى الذي في الواجب خاصته وبالمعنى الثالث مطلقا ومعاونة من المعاني وقد يس عن هذا المبدأ جاء وبالاسناد الصحيح عن باب مذهب العامة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال حين سأله شيخ من اهل العراق احدثنا عن خروجك يا ابن رسول الله فقال ان الله تبارك وتعالى قد قال لزكريا في محكم كتابه وقضينا اليه ذلك الامر ان دابر هؤلاء مقطوع مصبحين وقد زل فقه الشيخ في هذا الموضع لقضاء الله وقدره وهو التقدير والاحكام والامضاء وطيا موطيا ان يخرج الامر مخرجه من الله عز وجل الى خلقه وقد زل فقه الشيخ اعتد الله احتضنا ما اصطفاه واذا والاعلى ما نقله الى القضاء الذي هو احد معاني ما اراد به الامر شيئا فقال له ايها الشيخ عظم الله اجرك في مسيرك وانتم سائرون وفي مصيركم وانتم منصرفون وكيف تكونون في حال الامر مصرفين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر سائقا فقال ومحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي والملامة من الله عز وجل للمذنب والاحسان للمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وخصوم العدل والقدرية مجوس هذه الامة وحزب الشيطان وشهود الزور واهل العرض الصلب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا واعطى على القليل كثيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى

ذواتهم ومقتضى الذات لا يمكن ان يتخلف عنها وبهذا يتخلص من الاعتراض على الخلق في اركابهم اسباب الشقاوة دنيا واخرة واجتنابهم عن اسباب السعادة كذلك وعلى الحق تعالى بانه لم يسا عدهم على ما يسعدهم ولا يخيبهم عما يشقيهم وبما ذكرناه ظهر ما ذكره بعض المحققين موافقا لما حققه الطوسي نصير الدين قدس الله روحه قال قد ثبت ان ما يوجد في هذا العالم فقد قدر بمشيئته في عالم اخر فوق هذا العالم قبل وجوده وقد ثبت ان الله عز وجل قادر على جميع الممكنات ولم يخرج شيئ عن مصلحته وعلمه وقدرته وايجاده بواسطة او بغير واسطة فالهداية والضلالة وسائر المتقابلات كلها منتهية اليه اما بالذات واما بالعرض فاعلم انا كسائر الموجودات بقضائه وقدره وهي واجبة الصدور منا بد لك ولكن تتوسط اسباب منا كالارادة والادراك والحركات والسكنات فعند اجتماع تلك الامور مع ارتفاع الموانع يجب وجود الامر المدبر المقضي المقدر ولما كان من جملة الاسباب ارادتنا وتفكرنا وبالجملة ما نختار به احد طرفي الفعل والترك فالفعل اختياري لنا ووجوبه لا ينافي امكانه واضطراريته لا تدافع كونه اختياريا كيف وانه واجب لا بالاختيار ولا شك ان القدرة والاختيار كسائر الاسباب من الادراك والعلم والارادة وقواها والآلات

من النار

خلقه بحقا وخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال صلوات الله وسلامه عليه ركب الا تعبدوا الا اياه انه فان امره ان كان على سبيل الوجوب في القضاء والقدر فلا يجتنب الا عما لان امره موافق لما امر الله تعالى به وهو واجب الاتباع وان كان على سبيل الاستحباب والاولوية فهو ما يعبد الاعلام والاوامر الظاهرية من امر الله وقوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فقد يعبد عما لكن ظننت قضاء لازما لما يتعبد سبب الوجوب العقلي والاضطرار فقد ثبت ان الله عز وجل قادر على جميع الممكنات ولم يخرج شيئ عن مصلحته وعلمه وقدرته وايجاده بواسطة او بغير واسطة فالهداية والضلالة وسائر المتقابلات كلها منتهية اليه اما بالذات واما بالعرض فاعلم انا كسائر الموجودات بقضائه وقدره وهي واجبة الصدور منا بد لك ولكن تتوسط اسباب منا كالارادة والادراك والحركات والسكنات فعند اجتماع تلك الامور مع ارتفاع الموانع يجب وجود الامر المدبر المقضي المقدر ولما كان من جملة الاسباب ارادتنا وتفكرنا وبالجملة ما نختار به احد طرفي الفعل والترك فالفعل اختياري لنا ووجوبه لا ينافي امكانه واضطراريته لا تدافع كونه اختياريا كيف وانه واجب لا بالاختيار ولا شك ان القدرة والاختيار كسائر الاسباب من الادراك والعلم والارادة وقواها والآلات

ذواتهم

كلها بفعل الله لا بفعلنا واختيارنا والا لتسلسلت الاقدار والارادات الى غير النهاية لانا وان كنا بحيث ان شينا فعلنا وان لم نشاء لم نفعل لكنا لسنا بحيث ان شينا شينا وان لم نشاء لم نشاء ومع قطع النظر عن استحالة التسلسل جملة مشيئاتنا الغير المتناهية لا يخلو اما ان يكون وقوعها بسبب امر خارج عن مشيئتنا او غير خارج والثاني باطل لعدم خلو الجملة المفروضة عنه والاول هو المطلوب فقد ظهر ان مشيئتنا ليست تحت قدرتنا كما قال وما تشاءون الا ان يشاء الله فاذن نحن في مشيئتنا مضطرون وانما تحدث المشيئة عقيب الداعي وهو الشوق وذلك الشوق هو العزم المسمى بالارادة واذا انضمت الى القدرة التي هي هيئة القوة الفاعلة انبعثت تلك القوة لتحريك العضلات وغيرها فيحصل الفعل والحركة لازمة ضرورة بالقدرة والقدرة محركة ضرورة عند جزم المشيئة والمشيئة تحدث ضرورة في القلب عقيب الداعي فهذه ضروريات يترتب بعضها على بعض وبعدها نحن مضطرون في الجميع فنحن في عين الاختيار مجبورون فنحن اذن مجبورون على الاختيار انتهى ملخصا قيل وهذا الوجه في بادي النظر وعند النظر القاصر يتضمن كثيرا مما يترتب على الجبر من المفاسد الا ان يخرج عقول الخواص من بعض سباب الحيرة ولهذا مال اليه نحو العلماء ومن هذا الوجه قال الشيخ محمد بن ابي جمهور في كتابه المجلى ما مضمونه

من تعمق في النظر لا ينظر الا الى الحق تعم وافعاله كلها لطف وبره ومنه

واليه

واليه وينتهي الى التوحيد الوجودي فلا يرى في الوجود الا هو كل شيء هالك الا وجهه فلا فاعل ولا مفعول ولا اثر ولا موثر وفي هذا المقام ينتفي نسبة شيء الى غيره لله الخلق كله واليه ترجع الامور ومن لاحظ الكثرات الوجودية واطوارها المقتضية لحسن النظام والترتيب وجب ان يلاحظ الاسباب والمسببات واسناد آثارها اليها وينتقل الى مرتبة الشريعة والقول باحكامها وثبوت المكلف والفاعل والفعل ويسند الافعال الى المكلف لانه المباشر والمعاقب والمثاب على ايجادها على سبيل الاختيار والا لزم تعطيل الشريعة وفايدتها وذلك خلاف مذهب اهل الاسلام وزعم انه يمكن الجمع بين قولي الاشعري والمعتزلي برفع النزاع بينهما وهو صلح من غير تراض الخصمين ولو صح ما ذكره لامكننا ان نجمع بين قولي الجبرية والقدرية والحق ان كلا من المسئلتين قايمة بحالها والخلاف باق والكلمة لم تنفصل الى يومنا هذا بل كلما ازداد وانظرا واعتبارا وبحثا وجدالا ازداد واخلافا على خلاف الى يوم القيمة والله يفصل بينهم يوم القيمة فيما كانوا فيه يختلفون

كتابخانه مجلس شوراى اسلامى
جمهورى اسلامى ايران
تاسيس ١٣٠٢ هجرى شمسى